احسن العقائد

اصولِ دین

توحید

عدل

نبوت

امامت

معاد

اردو ترجمہ

شرح باب حادی عشر

تصنیف

سرکار علامہ حلی علیہ الرحمۃ

شارح

علامہ فاضل مقداد علیہ الرحمۃ

ناشر

رحمت اللہ بک ایجنسی

بالمقابل بڑا امام باڑہ، کھارادر، کراچی ۷۴۰۰۰

فون ۲۴۳۱۵۷۷

سید ذوالفقار علی شاہ مشہدی

احسن العقائد

اردو ترجمہ

شرح باب حادی عشر

تصنیف

سرکار علامہ حلی علیہ الرحمۃ

شارح

علامہ فاضل مقداد علیہ الرحمۃ

ترجمہ و تشریح

علامہ السید محمد قاسم صاحب قبلہ زیدی مدظلہ العالی

ناشر

رحمت اللہ بک ایجنسی

بالمقابل بڑا امام باڑہ، کھارادر، کراچی ... ۲۰۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست مضامین

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
۱	تمہید	۵
۲	مقدمہ	۸
۳	اصول دین	۱۳
۴	وجہ تسمیہ	۱۳
۵	وجوب معرفت	۱۶
۶	واجب مطلق و واجب مشروط کی تشریح	۲۳
۷	ترجیح بلا مرجح کی تشریح	۲۴
۸	تحقیق اسلام و ایمان	۲۹
۹	**مبحث التوحید**	۳۲
۱۰	اثبات واجب الوجود	۳۳
۱۱	اثبات صانع عالم	۳۸
۱۲	**صفات ثبوتیہ**	۴۶
۱۳	اقسام قدیم و حادث	۵۱
۱۴	عموم قدرت	۵۳
۱۵	باری تعالیٰ عالم ہے	۵۷
۱۶	باری تعالیٰ حی ہے	۶۱
۱۷	باری تعالیٰ مرید و کارہ ہے	۶۳
۱۸	باری تعالیٰ مدرک ہے	۶۷
۱۹	باری تعالیٰ قدیم ہے	۶۹
۲۰	باری تعالیٰ متکلم ہے	۷۰
۲۱	باری تعالیٰ صادق ہے	۷۷
۲۲	**صفات سلبیہ**	۷۸
۲۳	باری تعالیٰ مرکب نہیں	۷۸

۲۴	ترکیب خارجی و ترکیب ذہنی کا باہمی فرق	۸۲
۲۵	باری تعالیٰ نہ جسم ہے نہ عرض	۸۳
۲۶	باری تعالیٰ نہ کسی محل میں ہے اور نہ کسی جہت میں	۸۶
۲۷	باری تعالیٰ کے لئے لذت و الم نہیں	۸۹
۲۸	باری تعالیٰ اپنے غیر کے ساتھ متحد نہیں	۹۱
۲۹	باری تعالیٰ محل حوادث نہیں	۹۳
۳۰	باری تعالیٰ کے لئے رویت بصریہ نہیں	۹۶
۳۱	بطلان رویت باری تعالیٰ پر دلائل شرعیہ	۹۷
۳۲	باری تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں	۱۰۱
۳۳	باری تعالیٰ کے لئے احوال و معانی نہیں	۱۰۳
۳۴	باری تعالیٰ محتاج نہیں	۱۰۵
۳۵	مبحث العدل	۱۱۰
۳۶	حسن و قبح عقلی	۱۱۱
۳۷	اصول و فروع میں فرق	۱۱۵
۳۸	بندہ فاعل مختار ہے	۱۲۲
۳۹	فعل قبیح باری تعالیٰ کے لئے محال ہے	۱۲۵
۴۰	باری تعالیٰ کا فعل کسی غرض کے ماتحت ہوتا ہے	۱۲۷
۴۱	باری تعالیٰ کے فعل کی غرض بندوں کو ضرر پہنچانا نہیں	۱۲۹
۴۲	باری تعالیٰ پر لطف واجب ہے	۱۳۱
۴۳	مبحث النبوۃ	۱۳۹
۴۴	نبوت کا بیان	۱۵۰
۴۵	امور معاش میں ہادی کی ضرورت	۱۵۱
۴۶	امور معاد میں ہادی کی ضرورت	۱۵۲
۴۷	ضرورت نبی و امام و شرائط نبوت و امامت	۱۵۳
۴۸	نبوت و امامت کمالات اکتسابیہ کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتی	۱۵۷

۴۹	عقل انسانی کے درجات	۱۵۹
۵۰	ایک غلطی اور اس کا ازالہ	۱۶۰
۵۱	امام کی صغر سنی	۱۶۱
۵۲	دوسرا قوی شبہ اور اس کا ازالہ	۱۶۸
۵۳	کمال قوت سامعہ	۱۶۹
۵۴	کمال قوت باصرہ	۱۷۰
۵۵	ایک غلطی اور اس کا ازالہ	۱۷۶
۵۶	حقیقت کتاب	۱۷۷
۵۷	معجزہ کی تعریف	۱۸۲
۵۸	قرآن مجید اور دیگر معجزات میں فرق	۱۸۶
۵۹	معجزہ اللہ کا فعل بھی ہو سکتا ہے اور نبی و امام کا فعل بھی	۱۸۷
۶۰	عصمت کی تعریف	۱۹۱
۶۱	فرقہ شیعہ	۱۹۳
۶۲	سہو و نسیان	۲۰۲
۶۳	حضرت آدمؑ اور حضرت موسیٰؑ کے تذکرہ میں "نسیان" کے معنی	۲۰۳
۶۴	**مبحث الامامت**	۲۲۱
۶۵	تعریف امامت	۲۲۲
۶۶	تعریف کے قیود احترازیہ	۲۲۳
۶۷	امام کا معصوم ہونا	۲۳۰
۶۸	قرآن و حدیث کا محافظ شرع نہ ہونا	۲۳۲
۶۹	جناب ابو طالبؑ کے ایمان پر چند دلیلیں	۲۳۳
۷۰	ایک روایت موضوعہ اور اس کا رد	۲۳۸
۷۱	دو روٹی والوں کا فیصلہ	۲۴۳
۷۲	باب خیبر کا اکھاڑنا	۲۷۳
۷۳	امام زین العابدین علیہ السلام	۲۹۲

۷۴	امام محمد باقر علیہ السلام	۲۹۷
۷۵	امام جعفر صادق علیہ السلام	۲۹۸
۷۶	امام موسیٰ کاظم علیہ السلام	۲۹۹
۷۷	امام علی رضا علیہ السلام	۲۹۹
۷۸	امام محمد تقی علیہ السلام	۳۰۱
۷۹	امام علی نقی علیہ السلام	۳۰۳
۸۰	امام حسن عسکری علیہ السلام	۳۰۶
۸۱	الامام الحجۃ المنتظر المہدی عجل اللہ ظہورہ	۳۱۰
۸۲	وجود قائم آلِ محمدؐ کے متعلق شبہات اور ان کا ازالہ	۳۱۵
۸۳	**مبحث المعاد**	۳۱۹
۸۴	معاد کے بیان میں	۳۲۰
۸۵	معاد جسمانی پر حکماء کے چند اعتراضات	۳۲۲
۸۶	حکماء کے قول اور ان کے اعتراضات کا جواب	۳۲۳
۸۷	بطلانِ تناسخ	۳۲۵
۸۸	اس مقام پر چند فوائد ہیں	۳۳۳
۸۹	مستحقین ثواب و عذاب کے اقسام	۳۳۵
۹۰	احکام کی تخریج	۳۴۱
۹۱	استحقاق ثواب و عقاب	۳۴۱
۹۲	وجوب توبہ کا بیان	۳۴۳
۹۳	گناہ کے اقسام اور ان کے متعلق توبہ کی کیفیت	۳۴۴
۹۴	امر بالمعروف و نہی عن المنکر	۳۴۵

بِاسْمِہٖ سُبْحَانَہٗ

اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان اللعین الرجیم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ الذی ھدانا لسبیلہ الذی اصطفاہ ودینہ الذی ارتضاہ والصلوٰۃ والسلام علی نبیہ الذی حین کون آدم بین الماء والطین لمختار النبوۃ اجتباہ واھل بیتہ الذین ھم مصابیح الدجیٰ ومنار الھدیٰ لاسیما علی وصیہ ووزیرہ الذی جعلہ ھادیاً لمن اقتدیٰ۔ اَمَّا بَعْدُ

تمہید

ناظرین با تمکین! عرصے سے میرا خیال تھا کہ عام فہم اردو زبان میں ایک ایسی کتاب تالیف کروں جس میں باری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ و سلبیہ و مباحث عدل و نبوت و امامت و معاد توضیح و بسط کے ساتھ ہوں لیکن کُلُّ اَمْرٍ مَرْھُوْنٌ بِاَوْقَاتِہٖ کی بنا پر میرا یہ خیال معرض ظہور میں نہ آسکا۔ سال گذشتہ غلط مضامین کا ایک طوفان اٹھا جن میں حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و اہل بیت علیہم السلام کی دل کھول کر تنقیص کی جا رہی تھی حد یہ ہے کہ یہاں تک لکھ دیا گیا کہ حضرت رسالت مآب

دائمہ معصومین بھی عام انسانوں کی طرح بحالت لاعلمی پیدا ہوئے تھے۔ ان حضرات کو قبل نزول وحی گزشتہ واقعات کا علم بھی نہ تھا وغیرہ وغیرہ۔ کچھ دن تک ہم ان مضامین کو خاموشی کے ساتھ اس خیال سے دیکھتے رہے کہ شاید کسی صاحب قلم کے دل میں دردِ دلی پیدا ہو اور ان مضامین کے جواب لکھے لیکن نہ معلوم کس بنا پر اہل قلم حضرات اس معاملہ میں خاموش رہے۔ بالآخر مجھے ہی ان مضامین کے جوابات لکھنے پڑے۔ جو ماہنامہ المعرفت حیدرآباد و جریدہ ہفت روزہ واسطی لاہور میں بالاقساط شائع ہوئے جنہیں اکثر احباب نے بہت پسند فرمایا اور بذریعہ خطوط خواہش کی کہ ان جوابات کو کتاب کی شکل میں شائع کرا دیا جائے۔ ہم نے اپنے جوابات کو کتاب کی شکل میں پیش کرنا اس لیے مناسب نہیں سمجھا کہ ان جوابات کے ساتھ ان مضامین کو بھی لکھنا پڑتا جن کے جوابات ہم نے لکھے تھے۔ اس صورت میں کتاب مناظرانہ انداز میں ہو جاتی جس کو ہم نے پسند نہیں کیا۔

اسی اثنا میں جناب اکبر ابن حسن نے مجھ سے خواہش کی کہ ایک رسالہ شیعہ عقائد پر لکھوں۔ میرے لیے ناممکن تھا کہ ان کی فرمائش رد کی جائے اور خواہش پوری نہ کی جائے۔ اس نقاہت و ضعف کے دوران میں جو عرصہ سے ہماری زندگی کا جزو لاینفک رہی ہے اور ہے بلا تامل ارادہ کر لیا اور اس سلسلہ میں بہتر یہی سمجھا کہ اصول دین (عقائد) پر علامہ حلی علیہ الرحمہ کی کتاب "الباب حادی عشر" جس کی شرح فاضل مقداد علیہ الرحمہ نے فرمائی ہے جس کا نام شرح باب حادی عشر ہے کا با محاورہ اردو ترجمہ اپنی تشریحات کے ساتھ کر دیا جائے۔ اس طرح ان کی فرمائش بھی پوری ہو جائے گی اور دیگر احباب جو اس کے خواہش مند تھے کہ اپنے جوابات کو کتاب کی شکل میں شائع کر دیا جائے ان کا بھی مقصد پورا ہو جائے گا۔

بنابریں اسی پر موسم بالجزم کر کے اور بحکم مطاع واجب الاتباع اِذَا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ خدا پر بھروسہ کر کے کتاب کا ترجمہ شروع کر دیا۔ خداوند عالم نے بحق محمد و آل محمد صلی

اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے تکمیل کی توفیق وہمت عطا فرمائی اور اس کا نام "احسن العقائد" رکھا۔

اس کتاب کی تشریح میں ہمارا مطمح نظر یہ رہا ہے کہ فضائل سید المرسلین و ائمہ طاہرین علیہم الصلوٰۃ والسلام کا جس مقام پر بھی معمولی سا ربط ملا اسی مقام پر ہم نے ان فضائل کا ذکر کر دیا ہے اور جہاں مخالفین مذہب کے نظریات کا جواب دینا پڑا ہے وہاں ان شیخیوں کے نظریات کو بھی رد کرنا پڑا جو وہابیت کی طرف مائل ہیں۔ وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم وهو حسبی و نعم المولیٰ و نعم النصیر۔

الاحقر الاثم:

السید محمد قاسم سابق پرنسپل منصبیہ عربی کالج میرٹھ

حال پرنسپل شارع العلوم حیدرآباد

مقدمہ

اصولِ دین:

ہر مذہب میں کچھ اصول ہوتے ہیں اور کچھ فروع۔ اصول پر مذہب کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں اصول کو دین اور اصول و فروع کے مجموعہ کو شریعت کہا گیا ہے۔ دین آدمؑ سے خاتم النبیین علیہ الصلوٰۃ والسلام تک ایک ہی رہا ہے۔ البتہ شریعتیں پانچ ہوئی ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ (شوریٰ ع ۱)	اللہ نے تمہارے لیے اس دین کو شریعت بنایا جس دین کی وصیت ہم نے نوح کو کی تھی اور جس دین کو ہم نے تم پر بذریعہ وحی نازل کیا اور جس دین کی وصیت ہم نے ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ کو کی تھی کہ تم دین سے تمسک رکھنا اور اس میں تفرقہ اندازی نہ کرنا۔

آیت کا واضح مفہوم یہ ہے کہ ان پانچوں اولوالعزم انبیاء کا دین ایک تھا اور شریعتیں ان کی علیحدہ علیحدہ تھیں۔

تمام انبیاء اللہ کی طرف سے ایک دین کو لے کر آئے تھے اور دین خدا کے نزدیک فقط اسلام ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ	دین اللہ کے نزدیک فقط اسلام ہے

شریعتوں کے اختلاف کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا (مائدہ ۴۸) — اور ہم نے تم میں سے ایک ایک کے لیے ایک شریعت چلائی اور واضح راستہ بتایا۔

اشخاص و ازمنہ کے اختلاف کی وجہ سے فروع دین کا تعلق عمل سے ہے ان میں کچھ تغیر و تبدل ہوا، جس کی وجہ سے شریعتیں پانچ ہو گئیں۔ اصول میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا۔

اصول دین وہ ہیں جن پر دین کی بنیاد قائم ہے۔ اگر ان میں سے کسی ایک کو علیحدہ کر جائے تو دین ہی باقی نہ رہے۔

اصول دین کی تعداد میں اختلاف ہے۔ مسلمین کے نزدیک اصول دین تین ہیں۔ (۱) توحید (۲) نبوت (۳) معاد۔ یہ امر ظاہر ہے کہ ان تینوں اصول میں سے اگر کسی ایک کا انکار کر دیا جائے تو کامل دین ہی ختم ہو جائے گا۔

شیعوں کے نزدیک اصول دین پانچ ہیں (۱) توحید (۲) عدل (۳) نبوت (۴) امامت (۵) معاد

عدل و امامت کو اسی معیار پر پرکھ لینا چاہیے یعنی اگر عدل و امامت کے انکار سے دین ختم ہو جاتا ہے تو یہ دونوں بھی اصول دین میں داخل ہیں اور اگر عدل و امامت کے انکار سے اصل دین باقی رہتا ہے تو یہ دونوں اصول دین میں داخل نہیں ہیں۔

عدل سے مراد یہ ہے کہ باری تعالیٰ فعل قبیح کا فاعل اور فعل واجب کا تارک نہیں ہے یعنی باری تعالیٰ سے فعل قبیح کا صدور اور فعل واجب کا ترک محال ہے اگر باری تعالیٰ سے فعل قبیح کا صدور جائز رکھا جائے گا تو انبیاء کی نبوتیں ثابت نہ ہو سکیں گی اس لیے کہ اس صورت میں جائز ہوگا کہ اللہ کسی جھوٹے نبی کی نبوت کی تصدیق اس کے ہاتھوں پر معجزہ کو ظاہر کر کے فرما دے۔

پس اس صورت میں سچے نبی کی شناخت کا ذریعہ ہمارے پاس نہ ہوگا اور دین ہی سارا ختم ہو جائے گا۔

امامت: امام سے مراد محافظ شریعت ہے۔ یہ امر واضح ہے کہ اگر دین کے لیے من جانب اللہ کوئی محافظ نہ ہوگا تو دین ختم ہو جائے گا۔ عدل و امامت کی بحث انشاء اللہ کتاب میں آئے گی۔

معاد: اعمال کی تربیت اور نجات اخروی کا دارومدار اصول دین اسلام کی معرفت اور ان کے اعتقاد پر ہے۔ اصول دین کا اعتقاد و عدم اعتقاد ہی ثواب دائمی و عذاب دائمی کا سبب ہے۔ اعمال کی جزا و سزا تعداد اعمال پر موقوف ہے۔ اگر کسی نے ایک نیکی کی ہے تو وہ اس نیکی کے مطابق جزا کا مستحق ہے اور اگر کسی سے ایک گناہ سرزد ہو تو وہ اس گناہ کے مناسب سزا کا مستحق ہے۔ اصول دین کا اعتقاد رکھنے والے وہ اشخاص جو اعمال قبیحہ کے مرتکب ہوئے ہیں اپنے اعمال قبیحہ کی سزا پانے کے بعد اپنے عقیدہ حقہ کی وجہ سے مستحق ثواب قرار پائیں گے بشرطیکہ ان کے اعمال قبیحہ توبہ و شفاعت کی وجہ سے معاف نہ ہوئے ہوں گے۔

خلود فی النار ان کفار کے لیے ہے کہ جو اصول دین کا اعتقاد نہیں رکھتے۔ اگر کفار کے لیے خلود فی النار نہ ہوگا تو مستحق عذاب کا مستحق ثواب ہونا لازم آئے گا جو عقلاً محال ہے اس لیے کہ [illegible] ثواب کا [illegible] کوئی واسطہ نہیں ہے [illegible] مستحق ثواب ہے وہ مستحق عذاب [illegible] عذاب دائمی نہ ہوگا تو [illegible] مستحق ثواب [illegible] جو عقلاً محال ہے۔

خاتم المرسلین آپ بھی توحید [illegible] کے متعلق ارشاد فرماتے کہ [illegible]

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت تہتر فرقوں میں متفرق ہو جائے گی جن میں سے بہتّر فرقے ناری اور ایک فرقہ ناجی ہوگا۔

مولوی عبدالحی فرنگی محلی اپنی کتاب فتاوے عبدالحی میں لکھتے ہیں کہ قول رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ستفترق امتی ـــ الخ میں امت سے مراد مَنْ بُعِثَ اِلَیْھِمُ الرَّسُوْلُ رسول جن کی طرف مبعوث ہوا ہے نہیں ہے اس لیے کہ من بعث الیھم الرسول کے لحاظ سے امت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرقے تہتر سے کہیں زائد ہوتے ہیں اور فرقے امت موسیٰ کے ہوں گے اور فرقے امت عیسیٰ کے ہوئے اور یہ سب کے سب رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امت دعوت (من بعث الیھم) میں داخل ہیں ـــ اس حدیث میں امت سے مراد وہ امت ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان لاچکی ہے۔ انتہی

بہرحال یہ حق حاصل نہیں ہے کہ امت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں سے کسی فرقے کے متعلق اپنی طرف سے یہ حکم لگائیں کہ فلاں فرقہ ناجی ہے اور فلاں فرقہ ناری ـــ البتہ ہم یہ ضرور عرض کریں گے اور ہر شخص کو یہ کہنے کا حق ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امت کے تہتر فرقوں میں سے بہتر فرقوں کا ناری اور ایک فرقہ کا ناجی ہونا فرقوں کے اعمال کے لحاظ سے نہیں ہے اس لیے کہ اعمال کے لحاظ سے کسی فرقے کے کل افراد کا ناری یا ناجی ہونا عقل کے خلاف ہے۔ کسی فرقے کے تمام افراد اعمال میں متحد نہیں ہیں۔ ہر فرقے میں کوئی شخص پابند صوم وصلوٰۃ نظر آئے گا اور کوئی تارک صوم وصلوٰۃ۔ کوئی شخص فریضہ حج وزکوٰۃ وخمس وغیرہ کو ادا کرنے والا ہے تو کسی شخص کو ان فرائض کی ادائیگی سے دور کا لگاؤ بھی نہیں ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔ حقوق الناس کے ادا کرنے میں بھی کسی فرقے کے افراد مساوی نظر نہ آئیں گے۔ جب اعمال کے لحاظ سے کسی فرقے کے افراد میں مساوات نہیں ہے تو پھر ان میں مساوات کس طریقے سے ہو سکتی ہے۔ امت رسول صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم کا یہ افتراق عقائد کے لحاظ سے ہے عقائد میں چونکہ ایک فرقہ کے کل افراد متحد ہوتے ہیں۔ اس لیے عقائد کی صحت کی وجہ سے کل فرقہ کو ناجی اور عقائد کی غلطی کے سبب سے کل فرقہ کو ناری کہا جا سکتا ہے۔ جو فرقہ حق ہے۔ پس امت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہر فرقہ کا فرض ہے کہ وہ اپنے عقائد کو عقل کی کسوٹی پر پرکھے۔ عقائد میں آباؤ اجداد کی تقلید درست نہیں ہے۔ قرآن مجید میں جابجا اس تقلید کی مذمت موجود ہے۔

کثرت رجال سے حق کی شناخت نہیں ہوتی۔ امیر المومنین علیہ السلام کا ارشاد ہے

لَا یُعْرَفُ الْحَقُّ بِالرِّجَالِ اِعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ اَھْلَہٗ

کثرت رجال سے حق نہیں پہچانا جا سکتا۔ اہل حق کی معرفت خودبخود ہو جائے گی۔

اور حق کی معرفت کا ذریعہ صرف عقل ہے۔

اعمال میں غلطیاں قابل عفو ہیں لیکن وہ عقائد جن پر مذہب کی بنیاد قائم ہے اگر غلط ہیں تو اس غلطی کے عفو کا امکان نہیں ہے۔

غلط عمل کبھی عقیدہ کی غلطی سے ہوتا ہے اور کبھی واجب و حرام کو بیک سمجھ لینے کی وجہ سے اگر شریعت کے واجب و حرام کو بیک سمجھ لیا گیا۔ تو عقیدہ نبوت ختم ہو جائے گا مثلاً اگر کوئی شخص ترک صوم و صلوٰۃ اس معنی سے کہ ان کے وجوب کا قائل نہیں ہے۔ یا زناکاری و شراب خواری کا مرتکب اس عنوان سے کہ ان کو حرام نہیں سمجھتا۔ تو ایسا شخص دائرہ اسلام سے خارج ہے اس لیے کہ اس کے عمل سے تکذیب رسول لازم آتی ہے۔

عمل میں غلطی کبھی اس لحاظ سے ہوتی ہے کہ غلط عمل کرنے والا یہ سمجھتا ہے کہ میرا عمل غلط ہے لیکن وہ اعمی حیثیت کے دواعی نفسیہ غالب آجانے کی وجہ سے غلط عمل اس سے سرزد ہوتا ہے ایسے شخص کے غلط اعمال توبہ و رحمت باری تعالیٰ و شفاعت کے ذریعہ سے معاف ہو سکتے ہیں اور اگر معاف نہ ہوئے تب بھی غلط اعمال کی سزا بھگتنے کے بعد جنت میں داخل ہو گا۔

اصُول دین

قال العلامہ علیہ الرحمۃ: گیارھواں باب ان اصولِ دین کے بیان میں جن کی معرفت تمام مکلّفین پر واجب ہے

قال الشارح علیہ الرحمۃ: اس باب کا نام گیارھواں باب اس لیے رکھا گیا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے شیخ ابوجعفر طوسی علیہ الرحمہ کی کتاب مصباح المتہجد کا خلاصہ فرمایا تھا جس کا نام منہاج الصلاح فی مختصر المصباح رکھا تھا اور اس خلاصہ کو دس بابوں پر مرتب فرمایا تھا۔ چونکہ یہ کتاب فنِ عبادت و ادعیہ میں ہے اور عبادات و دعا کے لیے معبود و مدعو کی معرفت ضروری ہے اس لیے علامہ نے ان دس بابوں پر گیارھویں باب کا اضافہ فرمایا جو معرفت معبود و مدعو کے بیان میں ہے۔

وجوب کے معنی: لفظ وجوب لغتِ عرب میں ثبوت و سقوط کے لیے وضع کیا گیا ہے چنانچہ آیہ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا (جب نحر کردہ اونٹ کے پہلو گر پڑیں) میں وجوب بمعنی سقوط استعمال ہوا ہے۔

وجوب کے اصطلاحی معنی: واجب وہ ہے کہ بغیر وجہ جس کے ترک کی مذمت کی جائے۔

اقسام واجب: واجب کی دو قسمیں ہیں (۱) واجب عینی (۲) واجب کفائی

واجب عینی: وہ ہے کہ جو بعض مکلفین کے بجا لانے سے بعض دیگر مکلفین جو نہیں بجا لائے ہے ساقط نہ ہو مثلاً نماز پنجگانہ و روزہ و حج وغیرہ

واجب کفائی وہ ہے کہ جو بعض مکلفین کے بجا لانے سے بعض دیگر مکلفین سے ساقط ہو جائے مثلاً نماز میت۔

اصول دین کی معرفت واجب عینی ہے۔ اسی لیے علماء نے عامۃ المکلفین فرمایا یعنی ہر ہر مکلف پر واجب ہے۔

مکلّف کی تعریف۔ انسان حی (زندہ) بالغ و عاقل کو مکلف کہتے ہیں۔ مردہ، نابالغ دیوانہ مکلف نہیں ہیں۔

اصول دین کے معنی: اصول اصل کی جمع ہے اصل وہ ہے جس پر اس کا غیر موقوف ہو دین کے معنی لغت میں جزا کے ہیں اسی معنی میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول کما تدین تدان (جیسا کرو گے ویسا بھرو گے) وارد ہوا ہے اور اصطلاح میں دین بمعنی شریعت و ملت مستعمل ہوا ہے اصول دین میں دین سے مراد شریعت و ملت ہے۔

وجہ تسمیہ

اس علم کا نام علم اصول دین اس لیے رکھا گیا کہ تمام علوم دینیہ مثلاً تفسیر و حدیث و فقہ و اصول فقہ اسی علم پر موقوف ہیں کیونکہ تمام علوم دینیہ صدق رسول پر موقوف ہیں اور صدق رسول ثبوت مرسل پر موقوف ہے پس وہ علم جس میں ثبوت مرسل کے متعلق بحث کی جائے گی اصل قرار پائے گا اور تمام علوم دینیہ اس علم کی فرع قرار پائیں گے یہی وہ علم ہے جس میں ثبوت مرسل اور اس کے صفات ثبوتیہ و سلبیہ و نبوت انبیاء و ما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقرار اور امامت و دیگر اسلام و معاد کے متعلق بحث کی جاتی ہے پس یہی علم علم اصول دین قرار پایا۔

تشریح

واجب دو معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ (۱) واجب عقلی (۲) واجب شرعی

واجب عقلی: وہ ہے جس کے تارک کی عقل مذمت کرے۔

واجب شرعی: وہ ہے جس کا کرنے والا مستحق ثواب اور ترک کرنے والا مستحق عقاب ہو۔

اصول دین کی معرفت واجب عقلی ہے اور علامہ کے کلام میں وجوب سے مراد وجوب عقلی ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے واجب کی تعریف میں بعض وجوہ کی قید کا اضافہ اس لیے فرمایا ہے کہ واجب موسع جس کا وقت وسیع ہو مثلاً نماز صبح و ظہر و عصر، کو اول وقت نہ بجا لانے والا اور واجب تخییری (دو چیزوں میں سے بغیر تعیین ایک واجب ہو مثلاً تیسری یا چوتھی رکعت میں سورہ الحمد یا تسبیحات اربعہ) کی ایک شق کا اختیار کرنے والا تعریف میں داخل ہو جائے اس لیے کہ واجب موسع کو اول وقت میں نہ بجا لانے والے کو تارک واجب کہا جا سکتا ہے۔ اسی طرح سے واجب تخییری کی ایک شق کے اختیار کرنے والے کو دوسری شق کا تارک کہا جا سکتا ہے۔ بعض وجوہ کی قید سے یہ دونوں واجب کی تعریف میں داخل ہو گئے۔ لیکن حق یہ ہے کہ بعض وجوہ کی قید کا اضافہ درست نہیں ہے کیونکہ واجب موسع کے اول وقت میں نہ بجا لانے والے کو تارک واجب نہیں کہا جاتا بلکہ تارک واجب اس وقت کہا جائے گا جب واجب موسع کو اس کے تمام اوقات میں نہ بجا لائے۔ اسی طرح سے واجب تخییری کی ایک شق کے اختیار کرنے والے کو تارک واجب نہیں کہا جاتا پس واجب کی تعریف ما یذم تارکہ "جس کا ترک کرنے والا قابل مذمت ہو" کافی ہے۔

وجوب معرفت

قال العلامہ رح: تمام علماء کا اجماع ہے کہ باری تعالیٰ کی معرفت اور اس کے صفات ثبوتیہ وسلبیہ و عدل باری تعالیٰ و نبوت انبیاء و امامت ائمہ علیہم السلام و معاد کی معرفت واجب ہے۔

قال الشارح رح: امت محمدیہ کے اہل حل و عقد یعنی علماء کا اجماع ہے کہ امور مذکورہ کی معرفت واجب ہے۔ اور علماء کا اجماع و اتفاق حجت ہے۔ شیعوں کے نزدیک اجماع میں حجیت معصوم علیہ السلام کے اس اجماع میں شامل ہونے کی وجہ سے ہے یعنی اجماع کاشف رائے امام ہونے کی وجہ سے حجت ہے نفس اجماع حجت نہیں ہے۔ اور اہل سنت کے نزدیک اجماع اس حدیث کی بنا پر حجت ہے جس کو اہل سنت نے نقل کیا ہے "لا تجتمع امتی علی خطاء" میری امت غلطی پر مجتمع نہ ہوگی۔

ان مسائل کے وجوب پر اجماع کی سند کے سوا، دلیل عقلی و دلیل سمعی بھی موجود ہے۔

اصول دین کی معرفت پر دلیل عقلی: اصول دین کی معرفت اس خوف کو دفع کرنے والی ہے جو انسان کو اختلاف مذاہب کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے۔ اور یہ خوف الم نفسانی ہے جس کا دفع کرنا ممکن ہے پس اس خوف کا دفع کرنا واجب ہے اس لیے کہ جس الم نفسانی کا دفع ممکن ہو عقل کے لحاظ سے اس درد کا دفع واجب قرار پاتا ہے۔ کیونکہ کسی الم نفسانی کو باوجود امکان دفع، دفع نہ کرنے پر عقلاء مذمت کریں گے۔

دوسری دلیل عقلی: باری تعالیٰ منعم حقیقی ہے اور ہر منعم کا شکر واجب ہے اس لیے کہ منعم کا شکر ادا نہ کرنے والے کی عقلاء مذمت کرتے ہیں۔ پس اللہ کا شکر واجب ہے اور شکر بغیر معرفت نہیں ہو سکتا کیونکہ شکر کو مشکور کے حال کے مطابق ہونا چاہیے ورنہ شکر نہ

رہے گا پس ذکر سے قبل مذکور کی معرفت ضروری ہے۔

اصولِ دین کی معرفت پر دلیل سمعی: دلیل اول: قولِ باری تعالیٰ

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ — تم پر اس کا علم حاصل کرنا ضروری ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے

امر وجوب کے لیے ہے لہٰذا فاعلم وجوبِ علم پر دلالت کرتا ہے۔

آیت مذکورہ سے توحید کی معرفت کا وجوب ثابت ہوا۔ باقی معارف اس لیے واجب ہیں کہ حکمت باری تعالیٰ انسان کو مکلف قرار دینے کی متقاضی ہوئی جس کا بیان بحث عدل میں ہوگا پس تکلیف کے مبلغ کی معرفت واجب ہوئی (مبلغ تکلیف نبی ہے) اور تکلیف کے محافظ کی معرفت بھی ضروری قرار پائی (محافظ تکلیف امام ہے) تکلیف کے لیے جزا و سزا کا ہونا ضروری ہے۔ اس لیے معاد کی معرفت بھی واجب ہوئی۔

دوسری دلیل سمعی: جب آیہ کریمہ

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ	آسمان و زمین کے پیدا کرنے اور رات
وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ	دن کے یکے بعد دیگرے آنے میں
لِأُولِي الْأَلْبَابِ۔	یقیناً صاحبانِ عقل کے لیے نشانیاں ہیں

نازل ہوئی تو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ وہ شخص قابل افسوس ہے جو اس آیت کو پڑھے اور اس میں غور و فکر نہ کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص کی مذمت فرمائی ہے کہ جو ان اجرام سماویہ و ارضیہ جن کا ذکر آیت میں ضمناً آیا گیا ہے ان اجسام کے ذریعہ ان کے صانع کے وجود اور اس کے علم و قدرت پر استدلال نہ کرے کیونکہ اجرام سماویہ و ارضیہ اپنے صانع کے وجود و علم و قدرت پر دلالت کرتے ہیں پس ان اجرام

تو دل میں تو خلیفہ کے بول ...

سماویہ اور فقیہ کے ذریعہ باری تعالیٰ کے وجود اور اس کی صفات پر دلیل لانا واجب ہوا اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

تشریح

دین و شریعت میں فرق۔ دین اصول کا نام ہے اور شریعت اصول و فروع کے مجموعہ کو کہتے ہیں —— دین آدم سے لے کر خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) تک ایک رہا اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ   دین خدا کے نزدیک فقط اسلام ہے

جس قدر انبیاء آئے اسی دین اسلام کی تبلیغ کرتے رہے۔ اگر دین میں کوئی تغیر و تبدل فرض کیا جائے گا تو دین ایک نہ رہے گا اور آیہ مبارکہ اس امر پر دلالت کر رہی ہے کہ دین فقط ایک ہے جس کا نام اسلام ہے۔

شریعتیں پانچ ہیں (۱) شریعت نوح (۲) شریعت ابراہیم (۳) شریعت موسیٰ (۴) شریعت عیسیٰ (۵) شریعت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم۔

شریعت میں تغیر و تبدل کی وجہ۔ شریعت چونکہ اصول و فروع کے مجموعہ کا نام ہے —— اصول کا تعلق اعتقاد قلبی سے ہے اور فروع کا تعلق اعضاء و جوارح سے ہے زمانہ و اشخاص کے اختلاف کے لحاظ سے فروع میں کچھ تغیر و تبدل ہوتا رہا۔ اور فروع میں تغیر و تبدل کی وجہ سے شریعتیں ناسخ و منسوخ ہوتی رہیں یہاں تک کہ شریعت ہمارے نبی علیہ الصلوٰۃ و السلام تک منتہی ہوئی آپ کی شریعت میں فروع میں اس قدر وسعت پیدا کر دی گئی کہ قیامت تک پیدا ہونے والے انسانوں کے لیے اس میں تغیر و تبدل کی ضرورت نہ ہوگی اس لیے آپ

کی شریعت تمام قبل شریعتوں کی ناسخ اور تاقیامت تکمیل باقی رہے گی آپ کی شریعت کے بعد
کسی شریعت کی ضرورت ہی نہیں ہے —— دین کے ایک اور شریعتوں کے ناسخ ہونے کی
اس آیہ مبارکہ میں اشارہ فرمادیا گیا ہے۔

شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ	اللہ نے تمہارے لیے اسی دین کو
بِهِ نُوحًا وَّالَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ	شریعت بنایا جس کی وصیت نوح سے
وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ	کی تھی اور اسے نبی اپ دین بذریعہ
وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا	وحی تم پر نازل کیا اور جس کی وصیت
تَتَفَرَّقُوا فِيهِ	ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ سے کی تھی کہ دین کو قائم
	رکھو اور اس میں اختلاف و افتراق نہ کرو
	گئے وہ۔

ہماری اس تشریح سے واضح ہو کہ دین شریعت کا جزو ہے۔ یعنی اصول دین (دین) اور فروع (کو شریعت کہتے ہیں لیکن مجازاً شریعت پر بھی دین کا اطلاق تسمیۃ الشیء باسم الجزء جزء کو اس کے جزو کے نام سے موسوم کرنے کے قبیل سے ہوتا ہے۔

معترض: قرآن کے حق ہونے کی تعریف کا دعویٰ تعریف بذریعہ زبان ہو یا دیگر ۲۹ خدا کے ذریعہ حاصل کرو کی تھی آپ و دنیا ست سے اور آپ اس کے قرآن کے نیچے کے مقصد کو حاصل کریں تو آپ کا شکریہ کہیں گے گا

تعریف تمہارے رب کی جو اس کے مقصود ہیں زبان سے تعریف کرنا تھا کہتے ہے ہمارے کہنے والا مخصوص ہو تو ہمیں مقصد کسی شخص کے لئے نسبت کی زبان سے
... ہے

معنی مدح: کسی خوبی و اچھائی کے مقابلہ میں زبان سے تعریف کرنا خواہ یہ خوبی و اچھائی اختیاری ہو یا غیر اختیاری مثلاً موتی کے صاف و شفاف ہونے پر موتی کی زبان سے تعریف کرنا مدح کہلائے گی۔ اس مقام پر حمد کا استعمال نہ ہوگا کیونکہ صفائی و شفافی موتی کا فعل اختیاری نہیں ہے۔

قال العلامہؒ: اصول دین کی معرفت دلیل سے واجب ہے نہ کہ بذریعہ تقلید

قال الشارح: دلیل کے معنی لغت میں مرشد و رہنما کے ہیں اور اصطلاح میں دلیل اس شے کو کہتے ہیں جس کے علم سے دوسری شے کا علم لازم آئے ——— اصول دین کی معرفت کا وجوب ثابت ہو جانے کے بعد یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ یہ معرفت دلیل و برہان کے ذریعہ ہو۔ کیونکہ معرفت وعلم کی دو قسمیں ہیں بدیہی و نظری ——— علم بدیہی وہ ہے کہ جس کا حصول دلیل و برہان پر موقوف نہ ہو اور عقلاء اس میں اختلاف نہ رکھتے ہوں بلکہ ادنیٰ توجہ نفس یا حواس خمسہ کے ذریعے اس کا حصول ہو جائے

علم نظری وہ ہے کہ جس کا حصول دلیل و برہان پر موقوف ہو عقلاء کا اس میں اختلاف ہو۔ ادنیٰ توجہ نفس و حواس خمسہ کے ذریعہ اس کا حصول نہ ہو۔

علم بدیہی کی مثالیں۔ آگ گرم ہے۔ سورج روشن ہے۔ ایک دو کا نصف ہے۔ ہم کو خوف وغضب لاحق ہوتا ہے۔ ہم میں ذلت وضعف پیدا ہوتا ہے وغیرہ۔

علم نظری کی مثالیں۔ عالم حادث ہے۔ صانع عالم واحد ہے۔ شریک باری تعالیٰ کا وجود محال ہے۔ واجب تعالیٰ کا جسم نہیں ہے وغیرہ۔

اصول دین کی معرفت چونکہ بدیہی نہیں ہے اس لیے کہ اس میں عقلاء کا اختلاف موجود ہے یہ معرفت توجہ نفس و حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل نہیں ہوتی ——— جب اصول دین کی معرفت بدیہی نہ ہوئی تو نظری ہوئی۔ کیونکہ علم کی دو ہی قسمیں ہیں۔ علم کی کوئی تیسری قسم بدیہی و نظری کے علاوہ نہیں ہے ——— علم نظری بغیر دلیل و برہان حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے اصول دین کی معرفت حاصل کرنے کے لیے دلیل و برہان واجب ہوا۔ اگر دلیل و برہان کو واجب قرار نہ دیا جائے گا تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی لازم آئے گی یا واجب مطلق

[illegible]

[illegible]

واجب مطلق نہ رہے گا اور تکلیف مالایطاق لازم آئے گی۔ اور یہ دونوں امر باطل ہیں۔ مذکورہ دو خرابیوں میں سے کسی ایک خرابی کے لازم آنے کی وجہ یہ ہے کہ دلیل و برہان کے واجب نہ ہونے کی صورت میں یا اصول دین کی معرفت واجب رہے گی یا واجب نہ رہے گی۔ اگر واجب نہ رہے گی تو لازم آئے گا کہ واجب مطلق واجب مطلق نہ رہے۔ اور اگر واجب رہے گی تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی۔ اس لیے کہ بغیر دلیل و برہان اصول دین کی معرفت محال ہے۔

نظر و فکر کی تعریف: امور معلومہ کو کسی دوسری شے تک پہنچنے کے لیے ترتیب دینا نظر و فکر کہلاتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ نفس اپنے مقصود کا تصور کرتا ہے یعنی اولاً نفس میں مقصود حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد نفس ایسے مقدمات کو تلاش کرتا ہے کہ جن کے ذریعہ مقصود کو ثابت کیا جا سکے۔ اس کے بعد ان مقدمات کو اس طریقہ پر ترتیب دیتا ہے کہ جس سے مقصود کا علم ہو جاتا ہے۔

معنی تقلید: غیر کا قول بغیر دلیل تسلیم کر لینا تقلید کہلاتا ہے۔ اصول دین کی معرفت بذریعہ تقلید جائز نہ ہونے پر متعدد دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: اگر علماء مساوی ہوں اور ان کے اعتقادات مختلف ہوں تو اس صورت میں مقلد یا تمام علماء کی تقلید کرے گا یا بعض علماء کی۔ اگر تمام علماء کی تقلید کرے گا تو متضاد عقائد کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے۔ اور اگر بعض علماء کی تقلید کرے گا تو یہ تقلید یا کسی مرجح کی وجہ سے ہوگی یا بغیر کسی مرجح کے ہوگی۔ اگر کسی مرجح کی وجہ سے ہے تو تقلید نہیں ہے کیونکہ مرجح اس تمام پر دلیل ہے۔ اور اگر بغیر کسی مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو محال ہے۔ ثابت ہوا کہ اصول دین کی معرفت بذریعہ تقلید جائز نہیں۔

دوسری دلیل ہماری تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر تقلید کی مذمت فرمائی ہے

اور خاص کر اس مقام پر جہاں ارشاد ہوتا ہے

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ	مشرکین کہتے ہیں ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک مذہب پر پایا ہم تو انہی کے پیرو رہیں گے۔

دوسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے

ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	قرآن سے قبل اگر کوئی کتاب ہو تو اس کو لے آؤ یا علم کے کچھ نشان ہوں تو لاؤ اگر تم صادق ہو

تشریح

اصول دین میں تقلید اس لئے جائز نہیں ہے کہ جو علم تقلید کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے وہ تشکیک مشکک (اشکال) میں ڈالنے والے کے شک میں ڈالنے کی وجہ سے زائل ہو جاتا ہے۔ اصول دین کا علم و اعتقاد اگر تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے تو ایمان ہی ختم ہو جائے اس لئے ضروری ہے کہ اصول دین کا اعتقاد اس حیثیت سے ہو کہ تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو اور وہ وہی اعتقاد ہو سکتا ہے جو بذریعہ فکر و استدلال ہو۔

وجوب معرفت باعتبار ارشاد کی تشریح

واجب مطلق۔ وہ ہے کہ اس کا وجوب کسی شئے پر موقوف نہ ہو [illegible]

مثلاً نماز پنجگانہ و روزہ ماہِ رمضان۔

واجب مشروط وہ ہے جس کا وجوب کسی شے پر موقوف ہو جس پر اس کا وجود موقوف ہے مثلاً زکوٰۃ کہ اس کا وجود نصاب کے وجود پر موقوف ہے اور وجود نصاب ہی پر زکوٰۃ کا وجوب موقوف ہے۔

واجب مشروط کے مقدمات واجب نہیں ہوتے۔ مثلاً وجوب زکوٰۃ کا مقدمہ نصاب ہے پس تحصیل نصاب زکوٰۃ واجب نہیں ہے بلکہ نصاب موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔

واجب مطلق کے مقدمات بشرطیکہ ان پر قدرت ہو واجب مطلق کے وجوب سے واجب ہو جاتے ہیں مثلاً نماز کے مقدمات طہارت آب و بدن، تحقیق قبلہ وغیرہ وجوب نماز کے ساتھ واجب ہو جاتے ہیں۔ اصول دین کی معرفت واجب مطلق ہے واجب مشروط نہیں ہے۔ پس اصول دین کی معرفت کے وجوب کے ساتھ ہی اس کے مقدمات واجب ہو جائیں گے۔ چنانچہ ان مقدمات کے ایک مقدمہ نظر و استدلال ہے لہٰذا نظر و استدلال واجب ہوگا۔

ترجیح بلا مرجح کی تشریح۔ کسی شے کو وجود میں لانے کے لیے علت کی ضرورت ہے کیونکہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے کسی ایک کو ترجیح ہوتی ہے تو اس علت کی وجہ سے ہوتی ہے جو ذات ممکن سے خارج ہوتی ہے پس بغیر علت ممکن کے وجود یا عدم میں سے کسی ایک کو ترجیح دے دینا ترجیح بلا مرجح کہلائے گی جو کہ محال ہے — ترجیح بلا مرجح کے محال ہونے میں مشہور ترازو کے دو پلڑوں کی مثال ہے کہ دونوں پلڑے برابر رہیں گے کسی کو جھکاؤ نہ ہوگا جب تک کہ خارج سے کوئی شے ان پر نہ رکھی جائے اسی طرح سے متعدد [illegible] علم میں مساوی ہوں [illegible] مختلف [illegible] ہوں ان میں سے کسی ایک کی تقلید بغیر مرجح یعنی [illegible] ممکن نہیں ہے پس ترجیح بلا مرجح کے معنی شے کا بغیر علت وجود میں آ جانا ہیں۔

قال العلامہ: پس اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ دین سے جاہل رہنا کسی مسلم کے لیے ممکن ہی نہیں اور اگر کوئی مسلمان سے جاہل رہا تو وہ گروہ مومنین سے خارج ہو جائے گا اور عذاب مستمر دائمی کا مستحق قرار پائے گا۔

قال الشارح رح: بیان سابق سے ثابت ہو چکا ہے کہ اصول دین کی معرفت واجب ہے پس یہ وجوب اس امر کو مقتضی ہے کہ اس کا تعلق ہر مسلمان یعنی کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے زبان سے اقرار کرنے سے ہو تاکہ اس معرفت کی وجہ سے مسلم مومن ہو جائے کیونکہ شہادتین کا زبان سے اقرار کرنے والا مسلم تو ہے مومن نہیں ہوتا جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا — یعنی بدوؤں نے کہا کہ ہم ایمان لائے۔ اے رسول ان بدوؤں سے کہو کہ تم ایمان نہیں لائے بلکہ یہ کہو کہ ہم اسلام لائے

وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ — یعنی ایمان ابھی تک تمہارے قلوب میں داخل نہیں ہوا۔

باری تعالیٰ نے ان بدوؤں سے ایمان کی نفی فرمائی ہے۔ حالانکہ یہ لوگ شہادتین کا زبان سے اقرار کرنے والے تھے نفی ایمان کی وجہ یہ ہے کہ یہ اقرار نظر و استدلال کے ذریعہ نہ تھا اور چونکہ ثواب کے لیے ایمان کی شرط ہے پس اس عبارت سے جاہل شخص عذاب دائمی کا مستحق قرار پائے گا۔ اس لیے کہ جس شخص میں شرائط تکلیف پائے جاتے ہوں اگر وہ ثواب کا مستحق نہیں ہے تو عذاب دائمی کا مستحق ہو گا کیونکہ مکلف کے لیے ثواب و عقاب میں سے کسی ایک کا استحقاق ضروری ہے مکلف کے لیے مقام اعراف نہیں ہے۔ اس لیے کہ کوئی بالکلیہ

کو معلوم ہے یا نہیں اگر ادا کیا ہے تو مستحق ثواب ہے اور اگر نہیں بجا لایا تو مستحق عذاب ہے
میں مکلف ہے تو مستحق ثواب و عقاب کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے ۔

تشریح

تحقیق اسلام و ایمان

اسلام کا لفظ [illegible] مجید میں چند معانی میں آیا ہے

(۱) [illegible] ارشاد باری تعالیٰ ہے

[illegible] — دین اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہے

(۲) [illegible] سے اقرار کرنا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

[illegible] — [illegible] کہہ دو کہ تم ایمان نہیں لائے

[illegible] — رسول [illegible]

[illegible] — [illegible]

[illegible]

داخل نہیں ہوا

[illegible]

مُسْلِمَةً لَّكَ۔ فرماں بردار بندے جیسا کہ تو چاہتا ہے۔ اور ہماری

واسماعیل کی نسل میں سے بھی ایک گروہ کو پیدا کیجیو جو تیرا فرماں بردار ہو۔

(۴) دین اسلام کو اختیار کرنا اور اس پر کاربند رہنا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ	(حضرت یعقوب نے اپنے آخری وقت بیٹوں کو
فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ	وصیت فرمائی) کہ اللہ نے تمہارے لیے
مُسْلِمُونَ	دین اسلام کو منتخب فرمایا ہے پس تم
	اسلام ہی میں مرنا۔

معنی ایمان

(۱) اعمال اسلام کا قلب سے معتقد ہونا یعنی اعمال اسلام کے یقین کو ایمان کہا جاتا ہے

(۲) شہادتین کے زبانی اقرار پر بھی ایمان کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ	اے وہ لوگو جو شہادتین کا محض زبان
وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ	سے اقرار کرتے ہو اللہ سے ڈرو اور اس کے
كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ	رسول کی صداقت پر قلبی یقین رکھو تاکہ خدا
لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ	تم کو اپنی رحمت سے دو حصے برابر کے
	عنایت فرمائے اور تمہیں ایک نور عطا فرمائے
	جس کے ذریعہ تم صراط مستقیم پر چل سکو۔

اس آیت میں یا ایہا الذین امنوا میں "امنوا" بمعنی اسلموا استعمال ہوا ہے۔ یعنی شہادتین کا محض زبان سے اقرار کرنے والوں کو "الذین آمنوا" فرمایا گیا ہے اور "آمنوا برسولہ" میں "آمنوا" بمعنی ایقنوا استعمال ہوا ہے یعنی رسول کی رسالت کا دل سے یقین رکھو۔

اس آیت میں باری تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے جو رسول کی رسالت پر اعتقاد قلبی رکھتے ہیں۔ دو چیزوں کا وعدہ فرمایا ہے ایک یہ کہ اپنی رحمت کے دو برابر کے حصے ان کو عطا فرمائے گا۔ دوسری چیز یہ کہ ان کو ایک نور عنایت فرمائے گا جو صراط مستقیم پر چلنے کا ذریعہ ہوگا کفلین من رحمتہ سے بعض مفسرین نے وجود رسول اور مومنین کا استغفار مراد لیا ہے کیونکہ وجود رسول اور استغفار عذاب ظاہری نازل نہ ہونے کا سبب ہیں لیکن یہ قول قرین صواب اس لیے معلوم نہیں ہوتا کہ سنت میں کفل کا اطلاق مثل پر ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا

جو شخص برائی کرے گا اس کو اس برائی کا عوض اتنا ہی دیا جائے گا جتنی برائی ہے یعنی برائی کے مثل

دوسرے مقام پر ارشاد ہے

مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً فَلَهُ كِفْلٌ مِنْهَا

جو شخص شفاعت سیئہ کرے گا اس کے لیے اس سیئہ سے ایک حصہ ہے

چونکہ سیئہ کا عوض سیئہ کے مثل ہوتا ہے لہٰذا کفل کے معنی مثل کے ہوئے۔

کفلین من رحمتہ یعنی اللہ کی رحمت کے دو برابر کے حصے اور یہ امر واضح ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکت اور استغفار مومنین اللہ کی رحمت کے دو برابر حصے نہیں ہیں پس ذات رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور استغفار مومنین پر کفلین کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ پس کفلین من رحمتہ میں رحمت سے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات مراد ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً

اے رسول ہم نے تم کو عالمین کے ...

ز حاشیہ

رحمت سے ثقلین مراد ہے

اور رحمت سے مراد امام حسن و امام حسین علیہما السلام ہیں کیونکہ رحمت رسول کے لیے [illegible] کے دو حصے ہو سکتے ہیں۔ [illegible] [illegible] ہوا [illegible] صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے [illegible] [illegible] [illegible] حسن و حسین علیہما السلام [illegible] کے [illegible]

[illegible] ایک کشتی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قرار دیا اس سے [illegible] نہیں ہے کہ ثقلین من جملہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں [illegible] رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ان دونوں کے معنی [illegible] ہے پس [illegible] ایک کشتی رسول علیہ السلام کو قرار دیا [illegible] ہے [illegible] ثقلین من جملہ رحمت سے مراد حسنین علیہما السلام ہوئے [illegible] مبارک [illegible] علی ابن ابی طالب ہی ذریعہ نجات ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ	جو لوگ رسول پر ایمان لائے اور
وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ	ان کی تعظیم و نصرت کی اور اس نور
الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ	کا اتباع کیا جو ان کے ساتھ نازل کیا
هُمُ الْمُفْلِحُونَ	گیا ہے یہی لوگ فوز و نجات
	پانے والے ہیں

اس آیت میں نور سے مراد قرآن مجید نہیں ہے کیونکہ قرآن کے لیے انزل معہ استعمال نہیں ہوتا بلکہ قرآن کے لیے انزل ربہ بما انزل علیہ استعمال ہوتا ہے [illegible] قرآن نازل نہیں کیا گیا۔ بلکہ رسول کی طرف یا رسول پر نازل کیا گیا ہے

—— وہ نور جو رسول کے ساتھ نازل کیا گیا ہے۔ اس سے مراد ذات رسول بھی نہیں لی جا سکتی کیونکہ رسول کے ساتھ جو نور نازل کیا گیا ہے، اگر وہ عین رسول ہے تو معہ کا استعمال غلط ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ رسول اور نبی کے علاوہ اللہ کا نازل کردہ ایک نور ہے جو ہر منزل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ رہا خواہ وہ منازل آبائے طاہرین کے اصلاب ہوں یا امہات طاہرات کے ارحام یا ان سے قبل کے منازل ہوں۔ اور اسی نور کے اتباع پر نجات اخروی کا دارومدار ہے۔ یہ نور بنفس رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہے۔ کیونکہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں۔

اَنَا وَ عَلِیٌّ مِنْ نُوْرٍ وَّاحِدٍ   میں اور علی علیہ السلام ایک ہی نور سے ہیں

یہ حدیث اس امر پر صراحتاً دلالت کرتی ہے کہ نور علی علیہ السلام ہر منزل میں نور رسالت کے ساتھ رہا ہے۔ صرف صلب عبدالمطلب میں اس نور کے دو حصے ہوئے ایک حصہ صلب عبداللہ کی طرف منتقل ہوا جو نور رسالت ہے اور دوسرا حصہ صلب ابوطالب کی طرف منتقل ہوا جو نور امامت ہے۔ پھر نور کے یہ دونوں حصے بوساطت فاطمہ زہرا صلوات اللہ علیہا یکجا ہوئے اور امام حسن و امام حسین و باقی نو ائمہ علیہم السلام (جو اولاد امام حسین علیہ السلام سے ہیں) کی شکل میں ظاہر ہوئے

ایمان کا استعمال قرآن مجید میں صلوٰۃ (نماز) کے معنی میں بھی ہوا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُضِیْعُ اِیْمَانَکُمْ   اللہ تمہارے ایمان یعنی نمازوں کے اجر

کو ضائع نہ کرے گا

نجات اُخروی کا دارومدار اصول دین کے اعتقاد قلبی پر ہے، محض زبانی اقرار سے نجات اخروی حاصل نہیں ہو سکتی۔ زبانی اقرار کا صرف یہ فائدہ ہے کہ اقرار کرنے والے پر مسلم و مومن کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ اور اسلام کے دنیاوی احکام اس پر جاری ہو جاتے ہیں مثلاً طہارت جسم، صحت مناکحت و معاشرت وغیرہ۔

اسی اسلام و ایمان یعنی زبانی اقرار کے ساتھ نفاق جمع ہو جاتا ہے۔ اگر اصول دین کا زبان سے اقرار ہو اور قلب سے انکار تو ایسے شخص کو منافق کہتے ہیں۔ منافق دنیاوی لحاظ سے مسلم و مومن ہے اور آخرت کے اعتبار سے کافر بلکہ کافر سے بھی بدتر

ارشاد باری تعالیٰ ہے

اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ فِی الدَّرْکِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ — منافق جہنم کے سب سے پست طبقہ میں ہوں گے۔

مبحثُ التوحید

اثبات واجب الوجود

قال العلامہ رہ: میں نے اس باب کو چند فصلوں پر مرتب کیا ہے ———

۱- اصل اثبات واجب الوجود لذاتہ کے بیان میں ہے ——— ہر وہ شے کہ جو ذہن میں آئے وجود خارجی کے لحاظ سے وہ شے یا واجب الوجود لذاتہ ہو گی یا ممتنع الوجود لذاتہ یا ممکن الوجود لذاتہ۔

قال الشارح رہ: اس فن علم کلام میں بلند ترین مقصد اثبات واجب الوجود لذاتہ ہے کیونکہ اس فن کے تمام مطالب اثبات واجب الوجود لذاتہ ہی پر موقوف ہیں۔ اسی لیے مصنف علیہ الرحمہ نے اثبات واجب الوجود سے کتاب کو شروع کیا ہے اور اثبات واجب الوجود لذاتہ کے لیے معقول کی تقسیم کے متعلق ایک مقدمہ سے بیان کی ابتدا کی۔ اس مقدمہ کی تقریر یہ ہے کہ ہر معقول یعنی جو شے انسان کے ذہن میں حاصل ہو جب ہم اس کی طرف وجود خارجی کو منسوب کریں گے۔ تو یا اس معقول کا وجود خارجی سے متصف ہونا صحیح ہو گا یا صحیح نہ ہو گا اگر متصف ہونا صحیح نہ ہو گا تو اس کا نام ممتنع الوجود لذاتہ ہے مثلاً شریک باری تعالیٰ۔ اور اگر متصف ہونا صحیح ہو گا۔ تو یا یہ اتصاف ضروری ہو گا یا ضروری نہ ہو گا اگر اتصاف ضروری ہو گا تو اس کا نام واجب الوجود لذاتہ ہے اور وہ صرف باری تعالیٰ کی ذات ہے اگر اتصاف ضروری نہ ہو گا تو اس کا نام ممکن الوجود لذاتہ ہے باری تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات ممکن الوجود لذاتہ ہیں ——— واجب الوجود اور ممتنع الوجود میں لذاتہ کی قید واجب الوجود لغیرہ و ممتنع الوجود لغیرہ کو خارج کرنے کے لیے بڑھائی گئی ہے اس لیے کہ واجب الوجود و ممتنع الوجود

کبھی لغیرہ بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً ممکن الوجود کا اپنی علت تامہ کے موجود ہونے کی صورت میں واجب الوجود لغیرہ ہے۔ غیر یعنی علت تامہ کی وجہ سے اس کا وجود واجب ہے۔ اسی طریقہ سے ممکن الوجود اپنی علت تامہ کے موجود نہ ہونے کی صورت میں ممتنع الوجود لغیرہ کہلاتا ہے۔ غیر یعنی علت تامہ کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس کا وجود ممتنع ہے۔ ممکن الوجود میں لذاتہ کی قید کسی کو خارج کرنے کے لیے نہیں، بلکہ قید توضیحی ہے یعنی اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے ہے کہ ممکن الوجود لذاتہ ہی ہوتا ہے لغیرہ نہیں ہوتا ہم اس بحث کو ان دو فائدوں کے بیان پر ختم کرنا چاہتے ہیں جن پر آنے والے مطالب کا سمجھنا موقوف ہے۔

پہلا فائدہ۔ خواص واجب الوجود لذاتہ کے بیان میں

اور وہ پانچ ہیں۔

پہلا خاصہ: واجب الوجود لذاتہ کا وجوب لذاتہ و لغیرہ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا یعنی ایک موجود واجب لذاتہ و واجب لغیرہ نہیں ہو سکتا ورنہ غیر کے عدم سے اس کا عدم لازم آئے گا اور واجب لذاتہ نہ رہے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ واجب لذاتہ فرض کیا گیا ہے۔

دوسرا خاصہ: واجب الوجود لذاتہ کا وجود و وجوب اس کی ذات پر زائد نہیں ہوتے بلکہ عین ذات ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ زائد ماننے کی صورت میں ذات واجب الوجود وجود و وجوب کی محتاج ہوگی اور ممکن ہو جائے گی کیونکہ ہر محتاج ممکن ہوتا ہے۔

تیسرا خاصہ: واجب الوجود لذاتہ مرکب نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور اجزاء کل کے مغایر ہوتے ہیں۔ پس مرکب ماننے کی صورت میں واجب الوجود غیر کا محتاج ہو کر ممکن ہو جائے گا واجب نہ رہے گا۔

چوتھا خاصہ: واجب الوجود لذاتہ کسی کا جزو بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ جزو ہونے کی صورت میں واجب الوجود کہ جس کا جزو فرض کیا گیا ہے وہ مرکب بننے کی وجہ سے ممکن الوجود ہو گا۔ اور اپنے وجود میں علت کا محتاج ہو گا۔ اس لیے کہ ہر ممکن علت کا محتاج ہے پس اس صورت میں کل غیر سے متاثر (اثر قبول کرنے والا) ہو گا جس سے لازم آئے گا کہ اس کے اجزاء بھی اس علت سے متاثر ہوں پس واجب الوجود کا غیر سے متاثر ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

پانچواں خاصہ: واجب الوجود لذاتہ دو نہیں ہو سکتے جس کا بیان دلائل توحید میں آئے گا انشاء اللہ

دوسرا فائدہ خواص ممکن کے بیان میں

ممکن الوجود کے تین خواص ہیں:

پہلا خاصہ: ممکن کی دونوں طرفوں (وجود و عدم) میں سے کوئی ایک طرف ممکن کی ذات کے لحاظ سے دوسری طرف سے اولیٰ نہیں ہوتی بلکہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے وجود و عدم برابر ہوتے ہیں۔ مثل ترازو کے دو پلڑوں کے کہ ترازو کی ذات کے لحاظ سے دونوں پلڑوں میں سے کسی ایک طرف جھکاؤ نہیں ہوتا بلکہ کسی خارجی شے کی وجہ سے کوئی ایک پلڑا جھک سکتا ہے۔ اسی طرح ممکن کے وجود یا عدم کو ترجیح کسی خارجی شے یعنی علت کی وجہ سے ہو گی۔ اس لیے کہ اگر ممکن کی ذات کے اعتبار سے وجود و عدم میں اگر کسی کو ترجیح ہو گی تو ہم سوال کریں گے کہ دوسری طرف کا وقوع ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن ہے تو اولویت کافی نہ ہوگی۔ اور اگر دوسری طرف کا وقوع ممکن نہیں ہے تو ممکن ممکن نہ رہے گا بلکہ یا واجب ہو جائے گا اگر وجود والی جہت اولیٰ ہے یا ممتنع ہو جائے گا اگر عدم والی [illegible]

دوسرا خاصہ: ممکن اپنے وجود میں مؤثر وعلت کا محتاج ہے۔ اس لیے کہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے ممکن کے لیے وجود وعدم دونوں برابر ہیں کسی کو بغیر مؤثر ترجیح دینا جانا ترجیح محال ہے۔

تیسرا خاصہ: ممکن اتی بقا میں مؤثر کا محتاج ہے۔ اس لیے کہ امکان کے لیے احتیاج لازم ہے۔ اور امکان ذات ممکن کے لیے لازم ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ احتیاج ذات ممکن کے لیے لازم ہے پس جب تک ذات ممکن باقی ہے۔ اس وقت تک اس کے لیے مؤثر کی احتیاج لازم ہے۔ امکان ذات ممکن کے لیے اس لیے لازم ہے کہ اگر ذات ممکن میں امکان نہ رہے گا تو امکان کی جگہ اس میں یا وجوب آئے گا یا امتناع۔ اس صورت میں انقلاب ماہیت یعنی ممکن کا واجب یا ممتنع ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

تشریح

واجب الوجود لذاتہ وہ ہے کہ جو لذاتہ مقتضی وجود ہو اور وہ صرف ذات باری تعالیٰ ہے۔

ممتنع الوجود لذاتہ۔ وہ ہے کہ جو لذاتہ مقتضی عدم ہو مثلاً شریک باری تعالیٰ یا اجتماع النقیضین۔

ممکن الوجود۔ وہ ہے کہ جو نہ لذاتہ مقتضی وجود ہو، اور نہ لذاتہ مقتضی عدم ہو باری تعالیٰ کے علاوہ جس قدر موجودات ہیں سب ممکن الوجود ہیں۔

وجود خارجی۔ وہ وجود ہے جس پر شے کے آثار مرتب ہوں۔ مثلاً آگ کا وجود خارجی وہ ہے کہ جس میں احراق (جلانا) پایا جاتا ہو۔ برف کا وجود خارجی وہ ہے جس میں برودت ٹھنڈک،

پائی جاتی ہو۔

وجود ذہنی وہ ہے جس پر شے کے آثار مرتب نہ ہوتے ہوں۔ مثلاً آگ یا برف کا تصور کرلی
شخص اس طرح کے تو ذہن میں نہ آگ میں احتراق پایا جائے گا اور نہ برف میں برودت ——
ذہن ہر شے کا تصور کر سکتا ہے حتیٰ کہ محالات کا تصور بھی ذہن میں ہو سکتا ہے یعنی جو شے بھی ذہن
میں آئے وہ تین حال میں سے کسی ایک حال سے خالی نہ ہوگی۔ اس لیے ذہن میں آئی ہوئی شے کو
جب ہم وجود خارجی سے ملائیں گے تو یا خارج میں اس کا وجود ضروری ہوگا یا عدم ضروری ہوگا
اور یا دونوں ضروری نہ ہوں گے کوئی چوتھی صورت نہیں نکلتی۔ اگر وجود ضروری ہے تو وہ
واجب الوجود لذاتہٖ ہے۔ اور اگر عدم ضروری ہے تو وہ ممتنع الوجود یا محال ہے اور اگر نہ وجود
ضروری ہے نہ عدم ضروری ہے تو اس کو ممکن الوجود کہتے ہیں۔

۱ ممکن الوجود کو خارج میں لانے کے لیے مؤثر واجب الوجود کی ضرورت ہے۔ بغیر مؤثر
ممکن کا وجود خارجی محال ہے اس لیے کہ ممکن کی ذات وجود خارجی کو مقتضی نہیں ہو سکتی کیوں کہ
ممکن کی ذات کے لحاظ سے وجود و عدم دونوں برابر ہیں۔ وجود و عدم میں سے کسی ایک کو ترجیح بغیر
مؤثر محال ہے۔

اثباتِ صانعِ عالم

قال العلامہؒ: موجوداتِ خارجیہ کے وجود میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے پس واجب الوجود اگر ان موجودات کے ضمن میں پایا جاتا ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے اگر نہیں پایا جاتا۔ تو ہم ایک موجود کے متعلق سوال کریں گے کہ واجب ہے یا ممکن۔ اگر وہ واجب ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے اور اگر ممکن ہے تو اس کی علت کے متعلق سوال کریں گے اس لیے کہ ممکن بذاتِ خود موجود نہیں ہو سکتا پس اس ممکن کی علت اگر واجب الوجود ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے اور اگر ممکن ہے تو اس علت کی علت کے متعلق سوال کریں گے کیونکہ یہ علت ممکن ہونے کی وجہ سے خود بخود موجود نہیں ہو سکتی پس اس علت کی علت اگر پہلا موجود ہے تو دور لازم آئے گا، اور دور محال ہے اور اگر اس کی علت کوئی تیسری شے ہے تو پھر اس کے متعلق سوال کریں گے کہ واجب ہے یا ممکن۔ اگر واجب ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے، اور اگر ممکن ہے تو پھر اس کی علت کے متعلق سوال کریں گے کہ واجب ہے یا ممکن۔ وجوب کی صورت میں ہمارا مقصد حاصل ہو جائے گا اور امکان کی صورت میں اسی طریقہ سے سوال کرتے رہیں گے یہاں تک کہ تسلسل لازم آجائے گا اور تسلسل باطل ہے۔

بطلانِ تسلسل کا بیان: ہم تمام ممکنات کو ایک سلسلہ میں مجتمع فرض کر کے سوال کریں گے کہ کل سلسلہ واجب ہے یا ممکن۔ کل سلسلہ واجب اس لیے نہیں ہو سکتا ہے کہ ممکنات کا مجموعہ ممکن ہوتا ہے نہ کہ واجب پس اس کل سلسلہ ممکنات کو کہ ممکن ہے اس کی علت وہ موجود ہوگا جو اس سلسلہ سے خارج ہو اور وہ موجود جو سلسلہ ممکنات سے خارج ہو واجب الوجود ہی

ہو سکتا ہے

قال الشارح : اثبات صانع عالم میں علماء کے دو طریقے ہیں

پہلا طریقہ : باری تعالیٰ کے وجود پر ان آثار کے ذریعہ دلیل، جو علاوہ اپنے وجود میں مؤثر کے محتاج ہیں۔ اس لیے کہ آثار مؤثر کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی طریقہ کی طرف قرآن مجید کی اس آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ	ہم عنقریب ان لوگوں کو اطراف عالم اور خود ان کے نفسوں میں اپنی نشانیاں دکھائیں گے یہاں تک کہ ان کے لیے واضح ہو جائے گا کہ باری تعالیٰ کا وجود حق ہے

یعنی اللہ جل شانہ کے پیدا فرمودہ آثار سے پھر اس کا وجود ثابت ہو جائے گا

وہ یہی طریقہ جناب ابراہیم علیہ السلام نے اختیار فرمایا تھا، کیونکہ آپ نے وجود باری تعالیٰ پر اس کے پیدا فرمودہ آثار ہی سے استدلال فرمایا تھا۔ جب آپ نے ستارہ و چاند و سورج کے غروب ہو جانے سے وجود باری تعالیٰ پر استدلال فرمایا تھا کیونکہ غروب ہونا حرکت کو مستلزم ہے اور حرکت حدوث کو مستلزم ہے اور حدوث امکان کو مستلزم ہے۔ جناب ابراہیم علیہ السلام کا استدلال یہ تھا کہ ستارہ و چاند و سورج جن کو تم خدا سمجھ رہے ہو اپنے غروب ہو جانے کی وجہ سے ممکن ہیں اور ہر ممکن اپنے وجود میں مؤثر (علت) کا محتاج ہے پس ستارہ و چاند و سورج مؤثر کے محتاج ہیں۔ پس جو ان کا مؤثر (پیدا کرنے والا) ہے وہ خدا ہے۔ نہ کہ یہ ممکنات جو اپنے وجود میں مؤثر کے محتاج ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نفسِ وجود میں غور و فکر کی جائے اور وجود کی تقسیم واجب و ممکن کی طرف کی جائے۔ یہ تقسیم خود اس واجب الوجود کے وجود پر دلالت کرے گی جس سے تمام ممکنات صادر ہوئے ہیں۔ قرآن مجید میں اس دلیل کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے۔

أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ	کیا تمہارے رب کے وجود پر دلالت کرنے کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ ہر شے پر شہید ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اس باب میں دونوں طریقوں کو ذکر فرمایا ہے۔ پہلے طریقہ کی طرف باری تعالیٰ کی قدرت کے بیان میں اشارہ کیا ہے اور دوسرا طریقہ یہاں مذکور ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ موجود نہ ہوگا تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور دور و تسلسل باطل ہیں۔ پس ان دونوں کا لزوم یعنی واجب تعالیٰ کا موجود نہ ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ بطلان لازم بطلان ملزوم کو مستلزم ہے ——— یہاں دو اصول کے بیان کی ضرورت ہے۔ پہلا امر لزوم دور و تسلسل اور دوسرا امر بطلان دور و تسلسل۔

پہلا امر یعنی واجب تعالیٰ کے وجود کو تسلیم نہ کرنے کی صورت میں لزوم دور یا تسلسل کا بیان یہ ہے کہ دنیا میں بے شمار ماہیات ہیں جن میں وجود خارجی پایا جاتا ہے۔ اگر واجب تعالیٰ ان ماہیات میں موجود ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے اور اگر موجود نہیں ہے تو ہم ان ماہیات میں سے کسی ایک ماہیت کے متعلق دریافت کریں گے کہ یہ ماہیت واجب ہے یا ممکن۔ اگر واجب ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے اور اگر ممکن ہے تو ہم اس ممکن کی علت کے متعلق دریافت کریں گے کہ واجب ہے یا ممکن۔ اگر اس کی علت واجب ہے تو ہمارا مقصد حاصل ہے۔ اور اس کی علت کی علت بھی ممکن ہے۔ تو دو حال سے خالی نہ ہوگا یا اس علت کی علت وہ ماہیت ممکنہ ہے

جس کے متعلق ہم نے سوال دریافت کیا تھا تو دور لازم آیا اور یا اس علت کی علت کوئی تیسرا ممکن ہے تو پھر ہم اس ممکن کی علت کے متعلق سوال کریں گے۔ اسی وجہ سے سوال کرتے رہیں گے یہاں تک کہ تسلسل پیدا ہو جائے گا، اور یا واجب تعالیٰ کی طرف سلسلہ منتہی ہو جائے گا پس ثابت ہوا کہ اگر واجب تعالیٰ کا وجود تسلیم نہ کیا جائے گا تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

دوسرا امر یعنی بطلان دور و تسلسل کا بیان یہ ہے کہ دور کے معنی ہیں تَوَقُّفُ الشَّیْءِ عَلٰی مَا یَتَوَقَّفُ عَلٰی ذٰلِکَ الشَّیْءِ یعنی شے کا اس شے پر موقوف ہونا جو اسی شے پر موقوف ہو۔ مثلاً زید موقوف ہو بکر پر اور بکر موقوف ہو زید پر اور یہ بداہتہً باطل ہے کیونکہ زید جب بکر پر موقوف ہوگا تو ان تمام چیزوں پر موقوف ہوگا جن پر بکر موقوف ہے اور منجملہ ان چیزوں کے جن پر بکر موقوف ہے خود زید ہے۔ پس زید موقوف ہوا زید پر۔ پس اس صورت میں لازم آئے گا کہ زید ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور معدوم بھی اس لیے کہ زید خود ہی موقوف ہے اور خود ہی موقوف علیہ اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے مقدم ہوتا ہے اس صورت میں لازم آتا ہے کہ زید اپنے وجود سے قبل موجود ہو اور یہ محال ہے

تسلسل کے معنی ہیں غیر متناہی علل و معلولات کا اس حیثیت سے مرتب ہونا کہ وجود سابق (پہلا) وجود لاحق (بعد والا) کی علت ہو ———— تسلسل بھی دور کی طرح باطل ہے کیونکہ ممکنات کے اس سلسلہ کے تمام افراد ممکن ہیں۔ لہٰذا ان کا مجموعہ بھی ممکن ہوا پس ہم اس مجموعہ ممکنہ کی علت کے متعلق دریافت کریں گے کہ کل مجموعہ ممکنہ کی علت کیا ہے۔ کیوں کہ ممکن کے لیے علت کی ضرورت ہے پس اس مجموعہ کی علت یا مجموعہ ہوگا یا اس کا کوئی جزو کل مجموعہ کی علت ہوگا یا کوئی موجود خارج از مجموعہ اس مجموعہ کی علت ہوگا۔ پہلی اور دوسری صورت باطل ہے اس لیے کہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ شے خود ہی علت ہو اور

خود ہی معلول۔ پہلی صورت میں شے کا خود ہی علت اور خود ہی معلول ہونا ظاہر ہے۔ اور دوسری صورت میں شے خود ہی علت و خود ہی معلول اس لیے قرار پائے گی کہ جب مجموعہ کا جزو کل مجموعہ کی علت ہے تو یہ جزو اپنی علت بھی ہو گا کیونکہ یہ جزو اس مجموعہ میں داخل ہے۔ شے کا خود ہی علت و خود ہی معلول ہونا محال ہے اس لیے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے ایک وقت میں موجود بھی ہو اور معدوم بھی کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے پس شے اس حیثیت سے کہ علت ہے موجود ہو گی اور اس حیثیت سے کہ معلول ہے معدوم ہو گی اور ایک وقت میں شے کا وجود و عدم محال ہے۔ نیز جزو کو تمام سلسلہ کی علت قرار دینے کی صورت میں یہ خرابی بھی لازم آتی ہے کہ شے اپنی علت کے وجود سے قبل موجود ہو کیونکہ اس سلسلہ میں وہ ممکنات بھی شامل ہیں جو اس جزو کی علت ہیں ———

تیسری صورت یعنی مجموعہ ممکنات کی علت موجود خارج از سلسلہ کو ماننے کی صورت میں اثبات واجب تعالیٰ لازم آتا ہے جو ہمارا مقصود ہے۔ کیونکہ مجموعہ ممکنات سے خارج جو موجود ہو گا وہ واجب ہی ہو گا۔ اس لیے کہ تمام ممکنات کو ہم نے اس سلسلہ ممکنات میں مجتمع فرض کر لیا ہے ——— نیز تیسری صورت یعنی جملہ ممکنات کے سلسلہ کی علت موجود خارج از سلسلہ کو قرار دینا اس وجہ سے بھی باطل ہے کہ اس صورت میں معلول واحد شخصی کے لیے دو مستقل علتیں جمع ہو جائیں گی۔ اور ایک معلول واحد شخصی کے لیے دو مستقل علتوں کا ہونا باطل ہے۔ ورنہ معلول واحد شخصی کا دونوں علتوں سے مستغنی اور دونوں کی طرف محتاج لازم آئے گی۔ اس لیے کہ ایک علت کی طرف احتیاج کی صورت میں دوسری علت سے مستغنی ہو جائے گا اور ایک ہی علت کی طرف احتیاج اور اسی علت سے استغنا اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔ پس دور و تسلسل کا بطلان واضح ہو گیا جس سے ہمارا مطلب یعنی واجب الوجود ثابت ہوا

تشریح

دلیل و برہان کی دو قسمیں ہیں: برہان لمّی اور برہان انّی

برہان لمّی: علت کے وجود سے معلول کے وجود پر دلیل لانا۔ مثلاً کسی شخص کے تعفنِ اخلاط سودا و صفرا وغیرہ رطوبت میں تعفن پیدا ہو جائے اس کے بخار پر دلیل لانا۔ تعفنِ اخلاط بخار کی علت و سبب ہے اس لیے یہ برہان لمّی کہلاتا ہے۔

برہان انّی: معلول کے وجود سے علت کے وجود پر دلیل لانا۔ جیسا کہ مثلاً کسی شخص کے بخار سے اس کے تعفنِ اخلاط پر دلیل لانا۔ بخار معلول ہے اور تعفنِ اخلاط بخار کی علت و سبب ہے۔ چونکہ معلول کے وجود سے علت کا وجود ثابت کیا گیا ہے۔ اس لیے یہ برہان انّی ہے۔

وجود باری تعالیٰ پر جس قدر براہین و دلیل ہیں وہ سب براہین انّیہ ہیں۔ وجود باری تعالیٰ پر برہان لمّی سے استدلال محال ہے اس لیے کہ واجب تعالیٰ کسی کا معلول نہیں ہے۔ بلکہ علت العلل ہے۔

جناب ابراہیم علیٰ نبینا و آلہ و علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وجود باری تعالیٰ پر استدلال انّی فرمایا تھا۔ چاند، سورج و ستارے کی حرکت کی وجہ سے ممکن ثابت کیا اور ان کے امکان سے ان کے حدوث کو ثابت فرمایا اور ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت ہے کے ذریعہ اثبات وجود باری تعالیٰ فرمایا۔ اسی دلیل کی طرف امام علیہ السلام نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے:

اَلْبَعْرَۃُ تَدُلُّ عَلَی الْبَعِیْرِ — اونٹ کی مینگنی اونٹ کے وجود پر

وَلِأَنَّ رَوْثَةً تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ وَآثَارَ الْأَقْدَامِ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ فَهَيْكَلٌ عُلْوِيٌّ بِهٰذِهِ اللَّطَافَةِ وَمَرْكَزٌ سُفْلِيٌّ بِهٰذِهِ الْكَثَافَةِ كَيْفَ لَا يَدُلَّانِ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ ٥

دلالت کرتی ہے اور گدھے کی لید گدھے کے وجود پر دلالت کرتی ہے، رہ پیروں کے نشانات چلنے والے کے وجود کو بتاتے ہیں تو یہ سارا و سموات اپنے موثر دلالت پر دلالت کرتا ہے تو کیا یہ اجرام علویہ بذریعہ صفات و شفافیت، و یہ پیچیدگی کثیف و ضبط زمین اس ہستی کے وجود پر دلالت نہیں کرتے کہ جس نے ان کو پیدا کیا ہے اور وہ لطیف و خبیر ہے

وجود باری تعالیٰ پر نفس وجود سے بھی دلیل قائم کی جا سکتی ہے بایں طور کہ وجود کو واجب و ممکن کی طرف تقسیم کیا جائے۔ اس تقسیم ہی سے وجود واجب ثابت ہو جائے گا۔ اس دلیل کا بیان یہ ہے کہ ہر وہ شے جو ذہن انسانی میں آئے وہ تین حال سے خالی نہیں ہو سکتی اس کے لیے کوئی چوتھی صورت پیدا نہیں ہو سکتی ہے اس لیے کہ ذہن میں حاصل شدہ شے کو جب ہم وجود خارجی سے منسوب کریں گے تو خارج میں یا اس کا وجود ضروری ہوگا یا عدم ضروری ہوگا۔ یا نہ وجود ضروری ہوگا اور نہ عدم ضروری ہوگا۔ اگر وجود ضروری ہے تو اس کا نام واجب الوجود ہے اور اگر عدم ضروری ہے تو اس کا نام ممتنع یا محال ہے۔ اگر دونوں ضروری نہیں ہیں تو اس کو ممکن کہتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ واجب اور ممکن ہی کا وجود ہو سکتا ہے۔ ممتنع یا محال میں وجود خارجی کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

اس امر میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ وجود خارجی میں اشیاء پائے جاتے ہیں پس

اگر واجب الوجود ان مادیات میں موجود ہے تو اثبات واجب الوجود ہو جائے گا اور یک ذات سے ہم میں بحث ہوگی اور اگر واجب الوجود ان مادیات میں موجود نہیں ہے بلکہ یہ کل مادیات ممکن ہیں تو ان کے لیے موثر و علت کی ضرورت ہے کیونکہ ممکن خود بخود وجود میں نہیں آتا، اس لیے کہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے وجود و عدم دونوں مساوی ہوتے ہیں جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ پس ممکنات کا وجود اس امر پر دلالت کر رہا ہے کہ کوئی ان کی علت و موثر ہے جو ممکن نہیں ہے اور نہ اس کو علت کی احتیاج ہوگی بلکہ واجب الوجود ہے

واجب تعالیٰ کے وجود پر ایک اور دلیل۔ ما بالغیر (ممکن) کا وجود اس وقت تک محال ہے جب تک کہ ما بالذات (واجب) کے وجود کو تسلیم نہ کر لیا جائے اس لیے کہ جس کا وجود غیر کی وجہ سے ہے جب تک کہ اس غیر کو، جو کہ واجب ہے، موجود نہ مان لیا جائے عقل ما بالغیر (ممکن) کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کر سکتی۔

صفاتِ ثبوتیہ

قال العلامہؒ۔ دوسری فصل باری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ کے بیان میں ہے ——— اور وہ آٹھ ہیں۔

پہلی صفت۔ باری تعالیٰ قادر مختار ہے۔ باری تعالیٰ چونکہ مؤثر عالم ہے اور عالم حادث ہے پس باری تعالیٰ کا قادر مختار ہونا ضروری ہے اگر قادر مختار نہ ہوگا تو فاعل موجب ہوگا۔ فاعل موجب ہونے کی صورت میں یا مؤثر کا حادث ہونا لازم آئے گا اور یا عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ فاعل موجب کا اثر فاعل موجب کی ذات سے جدا نہیں ہوتا۔ اور مؤثر یعنی باری تعالیٰ کا حادث ہونا بھی باطل ہے اور عالم کا قدیم ہونا بھی باطل پس ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ قادر مختار ہے

حدوث عالم کا بیان عالم اجسام و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور تمام اجسام حادث ہیں، کیونکہ کوئی جسم حوادث یعنی حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے پس جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ خود حادث ہے حرکت و سکون اس لیے حادث ہیں کہ یہ مسبوق بالغیر ہوتے ہیں۔

قال الشارحؒ: مصنف علیہ الرحمہ نے اثبات ذات واجب تعالیٰ کے بعد صفات واجب تعالیٰ کو بیان کرنا شروع کیا اور صفات ثبوتیہ کے ذکر کو صفات سلبیہ کے ذکر پر مقدم فرمایا۔ اس لیے کہ صفات ثبوتیہ وجودیہ ہیں اور صفات سلبیہ عدمیہ۔ وجود عدم سے اشرف ہے۔ اشرف کو بیان میں مقدم رکھنا چاہیے ——— صفات ثبوتیہ میں قدرت کے بیان کو دیگر صفت کے بیان پر مقدم رکھا کیونکہ صانع عالم کے لیے تمام صفات سے قبل قدرت کا

بہت ضروری ہے ہمیں چاہیے کہ اصل بیان سے قبل ایک مقدمہ کا تذکرہ کریں جس میں ان معنوں کی تشریح ہو جو اس بیان میں مذکور ہیں۔

فاعل قادر مختار وہ ہے جس کو ایک ہی فعل کے کرنے یا نہ کرنے پر مع قصد و ارادہ قدرت و اختیار ہو۔

فاعل موجب۔ جو ایسا نہ ہو یعنی ایک ہی فعل کے کرنے یا نہ کرنے پر قدرت، اختیار نہ ہو اور نہ قصد و ارادہ ہو مثلاً آگ، چنانچہ جلانے میں فاعل موجب ہے۔

فاعل مختار و فاعل موجب میں فرق

پہلا فرق: فاعل مختار کے لیے ایک ہی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا امکان ہوتا ہے اور فاعل موجب کے لیے یہ امکان نہیں ہوتا۔

دوسرا فرق فاعل مختار کا فعل قصد و ارادہ و علم کے بعد میں ہوتا ہے۔ اور فاعل موجب کا فعل علم، ارادہ و قصد کے ماتحت نہیں ہوتا۔

تیسرا فرق فاعل مختار کا فعل وجود میں فاعل کی ذات سے موخر ہو سکتا ہے کہ ذات فاعل موجود ہو اور فعل موجود نہ ہو لیکن فاعل موجب کا فعل وجود میں ذات فاعل کے وجود سے موخر نہیں ہو سکتا کیونکہ جب سے ذات کا وجود ہوتا ہے اسی وقت سے اس کے فعل کا وجود ہوتا ہے مثلاً آگ اور اس کا جلانا جب سے آگ کا وجود ہے اسی وقت سے اس کے احراق کا وجود ہے ایسا نہیں ہے کہ آگ کا وجود پہلے ہو اور احراق اس کے بعد میں آتا ہو۔

عالم باری تعالیٰ کے علاوہ جتنے موجودات ہیں سب کو عالم کہتے ہیں۔

حادث یا محدث جس کے وجود سے قبل کسی چیز کا وجود ہو یا جس کا وجود عدم کے بعد میں ہو۔

قدیم: جس سے قبل کوئی چیز نہ ہو یا جس سے قبل عدم نہ ہو۔

جسم: وہ جوہر قائم بالذات ہے جس کے لیے مکان ہو اور اس میں طول و عرض و عمق پایا جائے۔

مکان و حیز: متکلمین (حکماء، فلاسفۂ اسلام) کے نزدیک حیز و مکان دونوں کا مفہوم ایک ہے یعنی اس فضائے وہمی کو حیز و مکان کہتے ہیں جو جسم کو گھیرے رہتی ہے۔

حرکت: جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان میں تدریجاً جانا۔

سکون: مکان واحد میں جسم کا دوسرا حصول (کسی مکان میں جسم کا پہلا حصول حرکت کی وجہ سے ہوتا ہے اور جب وہاں پہنچ کر ٹھہر جائے تو ٹھہرنے کو سکون کہا جائے گا پس سکون جسم کے دوسرے حصول کا نام ہوا)

ان مفردات کی تشریح کے بعد ہم کہتے ہیں کہ عالم چونکہ حادث ہے۔ اس لیے اس کا موثر فاعل مختار ہے ——— اس مقام پر ہمیں دو دعووں کو ثابت کرنا ہے ——— پہلا دعویٰ عالم حادث ہے ——— اور دوسرا دعویٰ عالم کے حادث ہونے کی صورت میں موثر عالم کا فاعل مختار ہونا ضروری ہے ——— پہلا دعویٰ یعنی حدوث عالم کا اثبات متکلمین کے نزدیک مجموعہ اجسام و اعراض کا نام عالم ہے خواہ اجسام مرکبہ ہوں یا مفردہ۔ اور تمام اجسام و اعراض حادث ہیں لہٰذا عالم حادث۔

اجسام و اعراض کے حدوث کا بیان: تمام اجسام اس لیے حادث ہیں کہ کوئی جسم حوادث یعنی حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے اور جو حوادث سے خالی نہ ہو۔ وہ حادث ہے پس ہر جسم حادث ہے۔

اجسام کے حوادث سے خالی نہ ہونے کا بیان: ہر جسم کے لیے مکان کا ہونا ضروری

ہے پس جسم یا اس مکان میں ٹھہرا ہوا ہوگا یا ٹھہرا ہوا نہ ہوگا۔ اگر ٹھہرا ہوا ہے تو ساکن ہے اور اگر ٹھہرا ہوا نہیں ہے تو متحرک ہے سکون و حرکت کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ پس ہر جسم یا متحرک ہے یا ساکن۔

حرکت و سکون کے حدوث کا بیان: ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونے کو حرکت کہتے ہیں۔ پس ہر حرکت سے قبل ایک مکان کا ہونا ضروری ہے جہاں سے جسم منتقل ہوگا۔ چونکہ ہر حرکت مکان سے مسبوق ہے۔ یعنی مکان کا وجود حرکت سے سابق ہے لہٰذا ہر حرکت حادث ہوئی کیونکہ حادث وہ ہے جس سے پہلے کوئی غیر ہو

سکون چونکہ دوسرے حصول کا نام ہے۔ لہٰذا ہر سکون حصول اول سے مسبوق ہوگا۔ اور حصول اول سکون سے سابق ہوگا لہٰذا ہر سکون مسبوق بالغیر ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

جو شے حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔ جو شے حوادث سے خالی نہ ہو اس کا حادث ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر حادث نہ ہوگی تو قدیم ہوگی کیونکہ حادث و قدیم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ قدیم ہونے کی صورت میں ہم دریافت کریں گے کہ اس شے کے قدیم ہونے میں ان حوادث میں سے کوئی اس شے کا شریک ہے یا نہیں۔ اگر شریک نہیں ہے تو شے کی ذات حوادث سے خالی ہوئی جو کہ محال ہے اور اگر کوئی حادث قدیم ہونے میں شے کا شریک ہے۔ تو حادث حادث نہ رہا بلکہ قدیم ہوگیا اور یہ بھی محال ہے پس ثابت ہوا کہ جو شے حوادث سے خالی نہ ہو حادث ہے۔

ہمارے اس بیان سے ثابت ہوا کہ تمام اجسام حوادث یعنی حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے کی وجہ سے حادث ہیں۔ اسی بیان سے اعراض کا حادث ہونا بھی ثابت ہے کیونکہ عرض اپنے وجود میں محل یعنی جسم کا محتاج ہے اور جسم حادث ہے جو شے حادث کی محتاج ہے۔

وہ بھی حادث ہے پس پہلا دعویٰ یعنی عالم کا حادث ہونا ثابت ہوگیا۔

دوسرا دعویٰ یعنی حدوث عالم کی صورت میں مؤثر کا مختار ہونا۔ عالم کے حادث ہونے کی صورت میں مؤثر عالم کا فاعل مختار ہونا ضروری ہے۔ اس لیے کہ اگر فاعل مختار نہ ہوگا تو فاعل موجب ہوگا اور فاعل موجب کا اثر ذات فاعل سے جدا نہیں ہوتا پس اس صورت میں لازم آئے گا کہ یا عالم قدیم ہو جائے اور یا مؤثر عالم حادث ہو جائے کیونکہ مؤثر کے قدیم ہونے کے لحاظ سے اثر یعنی عالم کا قدیم ہونا لازم آتا ہے۔ اور اثر یعنی عالم کے حادث ہونے کے اعتبار سے مؤثر کا حدوث لازم آتا ہے۔ اور یہ دونوں باطل ہیں۔ نہ مؤثر عالم حادث ہو سکتا ہے اور نہ عالم قدیم ہو سکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مؤثر عالم فاعل مختار ہے۔

تشریح

اس بحث کی پوری تشریح ترجمہ میں ہو چکی ہے اس لیے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے صرف فوائد کی تشریح کی جاتی ہے۔

معنی قدرت: باری تعالیٰ کی قدرت کے معنی ہیں ترجیح احد جانبی الممکن یعنی ممکن کی دونوں طرفوں یعنی وجود و عدم میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا۔ باری تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ممکنات سے ہے۔ محالات میں مقدور (موجود) ہونے کی صلاحیت نہیں ہے پس محالات کے متعلق باری تعالیٰ کی قدرت کا سوال مثلاً یہ سوال کرنا کہ اللہ اپنے مثل کے پیدا کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ لغو اور بے معنی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا مثل محال ہے اور محال سے قدرت کا تعلق نہیں ہے۔

اقسام قدیم وحادث

قدیم کی دو قسمیں ہیں (۱) قدیم ذاتی (۲) قدیم زمانی- ونیز اسی طرح حادث کی دو قسمیں ہیں
(۱) حادث ذاتی (۲) حادث زمانی

قدیم ذاتی- وہ ہے جو مسبوق بالغیر نہ ہو یعنی کوئی غیر اس سے قبل نہ ہو اور وہ سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ہے۔

قدیم زمانی- وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس سے قبل عدم نہ ہو- قدیم زمانی اللہ کے علاوہ اور ہستیاں بھی ہیں- جن ہستیوں کا وجود زمانہ کے وجود سے پہلے ہے وہ سب قدیم زمانی ہیں۔

حادث ذاتی- وہ ہے کہ جو مسبوق بالغیر ہو- اللہ کے علاوہ تمام موجودات حادث ذاتی ہیں۔

حادث زمانی- وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو زمانہ اس کے وجود سے پہلے موجود ہو پس تمام وہ موجودات جو زمانہ میں پیدا ہوئے- حادث زمانی ہیں۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وجناب سیدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا و ائمہ طاہرین علیہم الصلوٰۃ والسلام حادث ذاتی ہیں اور قدیم زمانی ہیں- یہ حضرات اللہ تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے ہیں- اس لیے حادث ذاتی ہیں- اور چونکہ ان کا وجود زمانہ کے وجود سے قبل ہے اس لیے قدیم زمانی ہیں- چنانچہ عرفی شاعر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق کہتا ہے۔ **شعر**

تقدیر بیک ناقہ نشانیدہ دو محمل
سلمائے حدوث تو و لیلائے قدم را

یعنی تقدیر نے آپ کے حدوث کی سلمیٰ اور آپ کے قدم کی لیلیٰ دونوں کو ایک ہی

ناقہ پر رکھا یعنی آپ حادث ذاتی بھی ہیں اور قدیم زمانی بھی، شاعر نے ناقہ کی مناسبت سے محمل، لیلیٰ و لیلی کے الفاظ کو استعمال کیا ہے۔

عرفی نے اس شعر میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حادث ذاتی و قدیم زمانی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور چہاردہ معصومین علیہم السلام ایک ہی نور سے پیدا ہوئے ہیں جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔ پس چہاردہ معصومین علیہم السلام حادث ذاتی و قدیم زمانی ہیں۔

عموم قدرت

قال العلامۃ: اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق تمام مقدورات (ممکنات) سے ہے اس لیے کہ ممکنات میں مؤثر کی طرف احتیاج کا سبب امکان ہے۔ جو تمام ممکنات میں مشترک ہے اور مؤثر یعنی باری تعالیٰ کی نسبت تمام ممکنات کی طرف یکساں ہے پس اللہ تعالیٰ کی قدرت عام ہوئی جس کا تعلق ہر ممکن سے ہے۔

قال الشارح: مصنف علیہ الرحمہ باری تعالیٰ کی قدرت فی الجملہ کے اثبات کے بعد ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ جل شانہ کی قدرت کا تعلق ہر ممکن سے ہے۔ کوئی ممکن ایسا نہیں ہے جس سے قدرت باری تعالیٰ کا تعلق نہ ہو۔

خداوند عالم کی عموم قدرت کے متعلق حسب ذیل اختلاف ہے

حکماء اس امر کے قائل ہیں کہ خداوند عالم چونکہ من جمیع الجہات واحد ہے۔ لہٰذا اس سے بلا واسطہ ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے۔ ورنہ من جمیع الجہات واحد نہ رہے گا۔

فرقہ ثنویہ قائل ہے کہ خداوند عالم شر پر قادر نہیں ہے۔

نظام قائل ہے کہ خداوند عالم قبیح پر قادر نہیں ہے۔

بلخی کا خیال ہے کہ خداوند عالم کی قدرت کا تعلق ہمارے جیسے مقدورات سے نہیں ہے

جبائیاں کہتے ہیں کہ خداوند عالم کی قدرت کا تعلق ہمارے عین مقدور سے نہیں ہے۔

اور حق ان تمام مذاہب کے خلاف ہے۔ یعنی یہ تمام مذاہب باطل ہیں۔ ان مذاہب کے ابطال کی دلیل یہ ہے کہ تعلق قدرت کے لئے نہ تو جانب مقدور میں سبب ہے اور نہ جانب قادر میں لہٰذا کسی کی

قدرت عام ہے۔

قادر کی جانب نسبت مانع اس وجہ سے موجود نہیں ہے کہ قدرت صفت عین ذات ہے اور ذات باری تعالیٰ کی نسبت تمام ممکنات کی طرف یکساں ہے لہٰذا قدرت کی نسبت بھی تمام ممکنات (مقدورات) کی طرف یکساں ہے۔

جانب مقدور میں کوئی مانع اس وجہ سے موجود نہیں ہے کہ مقدور (ممکن) میں مؤثر کی طرف احتیاج کا سبب امکان ہے اور امکان تمام مقدورات (ممکنات) میں مشترک ہے لہٰذا احتیاج بھی تمام مقدورات (ممکنات) میں مشترک ہے پس تمام ممکنات مؤثر کی احتیاج میں مساوی ہیں پس جب تعلق قدرت سے کوئی مانع نہ جانب قادر میں پایا جاتا ہے اور نہ جانب مقدور میں تو اس کی قدرت عام ہوئی اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

یہ امر بھی جاننا ضروری ہے کہ قدرت کو وقوع فعل مستلزم نہیں ہے یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ جن امور پر باری تعالیٰ قادر ہے وہ ان کا فاعل بھی ہے۔ بلکہ جس فعل کو کرنا چاہتا ہے اس کو کرتا ہے اور جس فعل کو ترک کرنا چاہتا ہے اس کو ترک کرتا ہے۔

فرقہ اشاعرہ عموم قدرت باری تعالیٰ کا قائل ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس امر کا بھی قائل ہے کہ جن افعال پر اللہ قادر ہے وہ افعال اس سے واقع بھی ہوتے ہیں۔ فرقہ اشاعرہ کے نزدیک اللہ فاعل خیر بھی ہے اور فاعل شر بھی جس کا بیان عدل باری تعالیٰ کے مباحث میں آئے گا۔

تشریح

حکماء کے قول کا ابطال: حکماء کا مسلک قدرت باری تعالیٰ کے حق میں یہ ہے کہ اللہ

من جمیع الجہات واحد ہے اور واحد سے بلا واسطہ ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے۔ اگر واحد سے ایک سے زائد کا صدور فرض کیا جائے گا تو واحد واحد نہ رہے گا کیونکہ اس صورت میں واجب میں دو مختلف حیثیتیں پائی جائیں گی کیونکہ ایک کی مصدریت دوسرے کی مصدریت کی متغائر ہو گی لہٰذا واحد واحد نہ رہے گا پس واجب تعالیٰ سے صرف عقل اول کا صدور ہوا ہے اور عقل اول نے عقل ثانی اور فلک اول کو پیدا کیا۔ اسی طریقہ سے عقل عاشر دسویں عقل تک سلسلہ کو پہنچاتے ہیں اور عقل عاشر کو رب عالم قرار دیتے ہیں۔

یہ مذہب اس لیے باطل ہے کہ باری تعالیٰ سے جو ایک شے یعنی عقل اول صادر ہوئی ہے وہ من جمیع الجہات واحد ہے یا من جمیع الجہات واحد نہیں ہے۔ اگر من جمیع الجہات واحد ہے تو پھر اس سے بھی بلا واسطہ ایک ہی شے صادر ہو سکے گی پس عقل ثانی و فلک اول کا صدور اس سے محال ہو گا و علیٰ ہذا عقل ثانی سے بھی ایک ہی شے صادر ہو سکے گی اور اگر عقل اول من جمیع الجہات واحد نہیں ہے تو من جمیع الجہات واحد سے اس کا صدور ممکن نہ ہو گا ورنہ واحد واحد نہ رہے گا۔ اگر یہ کہا جائے گا کہ معلول اول میں مختلف حیثیتیں فرض کر لی گئی ہیں جن کی وجہ سے وہ عقل ثانی و فلک اول کا فاعل قرار پایا۔ تو پھر یہ مختلف حیثیتیں واجب تعالیٰ ہی میں کیوں نہ فرض کر لی جائیں، مختلف حیثیات اعتباریہ وحدت کے منافی نہیں ہیں بلکہ حیثیات واقعیہ وحدت کے منافی ہیں۔

فرقۂ اشاعرہ کے مذہب کا بطلان فرقۂ اشاعرہ کا خیال ہے کہ جب خیر و شر متعدد ہیں تو باری تعالیٰ خیر و شر کا فاعل ہے، اس لیے کہ جب وہ شر پر قادر ہے تو اس سے فعل شر کا وقوع بھی ممکن ہے۔

اشاعرہ کے اس مسلک کا جواب یہ ہے کہ کسی فعل پر قادر ہونے کے لیے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ فعل فاعل سے وقوع پذیر بھی ہو۔ قدرت کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ اگر چاہے تو کر سکے۔

جیسے متقی ہر وقت برہنہ ہو کر بازار میں جانے پر قادر ہے مگر جاتا نہیں ہے ہر پابند شرع ترک واجبات و فعل محرمات پر قادر ہوتا ہے مگر نہیں کرتا۔ پس معلوم ہوا کہ فعل پر قدرت کے لیے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ فعل صادر بھی ہو۔

باری تعالیٰ عالم ہے

قال العلامہؒ: دوسری صفت یہ ہے کہ باری تعالیٰ عالم ہے۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ افعال محکمہ و متقنہ کا فاعل ہے اور جو بھی افعال محکمہ و متقنہ کا فاعل ہے۔ وہ عالم ہے۔ پس باری تعالیٰ عالم ہے۔ اس قیاس کے دونوں مقدمے بدیہی ہیں۔ کسی اور استدلال کی ضرورت نہیں ہے۔

قال الشارحؒ: مجموعہ صفات ثبوتیہ باری تعالیٰ میں سے عالم ہونا ہے اور باری تعالیٰ کے عالم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ تمام اشیاء اس کے لیے ظاہر ہیں اور اس کے سامنے حاضر ہیں اور کوئی شے اس سے غائب نہیں ہے۔

فعل محکم و متقن وہ ہے کہ جو امور عجیبہ و غریبہ اور خواص کثیرہ پر مشتمل ہو

باری تعالیٰ کے عالم ہونے پر دو دلیلیں ہیں

پہلی دلیل: باری تعالیٰ فاعل قادر مختار ہے۔ اور ہر فاعل قادر مختار عالم ہے پس باری تعالیٰ عالم ہے ——— باری تعالیٰ کے فاعل قادر مختار ہونے کا ثبوت قدرت کے بیان میں گزر چکا۔ رہا یہ امر کہ ہر فاعل قادر مختار کا عالم ہونا ضروری ہے اس لیے کہ فاعل قادر مختار کا فعل قصد و ارادہ کے ماتحت ہوتا ہے اور کسی فعل کا قصد و ارادہ بغیر اس فعل کے علم کے محال ہے۔

دوسری دلیل: باری تعالیٰ افعال محکمہ و متقنہ کا فاعل ہے اور جو افعال محکمہ و متقنہ کا فاعل ہو وہ عالم ہے پس باری تعالیٰ عالم ہے ——— باری تعالیٰ کا افعال محکمہ و متقنہ کا فاعل

ہونا اس شخص پر واضح ہے جو مخلوقات باری تعالیٰ میں غور و فکر کرے۔ اجرام سماویہ کا امور عجیبہ و خواص کثیرہ پر مشتمل ہونا ان اجرام کی حرکات اور حرکات پر فصول اربعہ (جاڑا، گرمی، برسات، بہار) کے مرتب ہونے، دوران حرکات کی وضع، کیفیت سے ظاہر ہے۔ اجرام سماویہ کی حرکات کا بیان علم ہیئت میں مذکور ہے

اجسام ارضیہ کا امور غریبہ و عجائب کثیرہ پر مشتمل ہونا مرکبات ثلاثہ (نباتات، حیوانات، انسان) میں ودیعت کردہ حکمت اور ان امور غریبہ سے جو مرکبات ثلاثہ میں موجود ہیں ظاہر ہے۔ اگر تمام مرکبات سے قطع نظر کر لی جائے اور صرف اس حکمت پر غور و فکر کی جائے جو انسان کی پیدائش میں ودیعت کر دی گئی ہے اور جسم انسانی کے خلق حواس کی ترتیب اور اس ترتیب پر جو منافع مترتب ہوتے ہیں ان پر غور و فکر کی جائے تو ہمارے مقصد کے ثبوت کے لیے کافی و وافی ہے، جیسا کہ خداوند عالم نے قرآن مجید میں اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے

اَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ	یہ لوگ اپنے نفسوں میں غور و فکر نہیں
مَا خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ	کرتے کہ اللہ نے اجرام سماویہ و ارضیہ کو
وَالْاَرْضَ اِلَّا بِالْحَقِّ	باطل نہیں بلکہ حق پیدا کیا ہے ۔

پس جو امور عجیبہ خلقت انسانی میں ودیعت فرمائے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ جسم انسانی کا ہر عضو چار قوتوں پر مشتمل ہے (۱) قوت جاذبہ (جذب کرنے والی قوت) (۲) قوت ماسکہ (روکنے والی قوت) (۳) قوت ہاضمہ (ہضم کرنے والی قوت) (۴) قوت دافعہ (دفع کرنے والی قوت)

حکمت قوت جاذبہ: جسم انسانی ہمیشہ تحلیل ہوتا رہتا ہے۔ اگر تحلیل شدہ اجزاء کا عوض جسم میں نہ پہنچے تو جسم فنا ہو جائے۔ تحلیل شدہ اجزاء کا عوض پہنچنے کے لیے جسم میں

ایک ایسی قوت کی ضرورت ہے کہ جو غذا کو جذب کر سکے۔

قوت ماسکہ: جسم انسانی چکنا ہوتا ہے۔ اور غذا بھی چکنی ہوتی ہے۔ اگر جسم میں قوت ماسکہ نہ ہو۔ تو غذا ایک مقام پر رک نہیں سکتی۔ پس جس وقت تک قوت ہاضمہ اپنا کام کرے اس وقت تک جسم میں غذا کو روکنے کے لیے ایک قوت کی احتیاج ہے۔ اسی قوت کو قوت ماسکہ کہا جاتا ہے۔

قوت ہاضمہ: جسم انسانی میں جو غذا پہنچتی ہے۔ اس میں جزو جسم ہونے کی صلاحیت نہیں ہے جب تک یہ غذا قوام و رنگ وغیرہ میں اجزائے جسم کے مشابہ نہ ہو جائے اس وقت تک یہ غذا جزو جسم نہیں بن سکتی۔ پس جسم میں ایسی قوت کی ضرورت ہے کہ جو غذا میں جزو جسم ہونے کی صلاحیت پیدا کرے۔ اس قوت کا نام قوت ہاضمہ ہے۔

قوت دافعہ: جسم سے فضلات کو دفع کرتی ہے۔ اگر فضلات جسم میں باقی رہ جائیں تو ان میں تعفن پیدا ہو کر جسم خراب ہو جائے۔ قوت دافعہ کا یہ عمل بھی ہے کہ قوت ہاضمہ جب اپنے عمل سے فارغ ہو جاتی ہے تو یہ قوت غذا کو ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف دفع کرتی ہے اس وجہ سے بھی اس قوت کو دافعہ کہا جاتا ہے۔

رہا یہ امر کہ حکیم مطلق افعال کا فاعل ہے اس کا علم ہونا ضروری ہے۔ پس بیمار اس کے متعلق روشن ہے کہ جو امور ہیں غور و فکر کرے۔ کیونکہ جو بلا سوچے ایسے افعال کا سمجھ دینا محال ہے۔

قال العلامۃ : اللہ تعالیٰ ہر معلوم کا عالم ہے کوئی معلوم اس کے علم سے غائب نہیں ہے۔ کیونکہ تمام معلومات کی نسبت اللہ کی طرف اس کے حی ہونے کی وجہ سے یکساں ہے۔ اس لیے کہ ہر حی کے لیے صحیح ہے کہ ہر معلوم کو جانے اور جو صفت اللہ کے لیے صحیح ہوتی ہے وہ اس کے لیے واجب ہوتی ہے ورنہ اس کے حصول میں غیر کا محتاج ہو جائیگا اور باری تعالیٰ کے لیے احتیاج محال ہے

قال الشارحؒ : باری تعالیٰ ہر اس شے کا عالم ہے جس میں معلوم ہونے کی صلاحیت ہے خواہ وہ شے واجب ہو یا ممکن، مجرد ہو یا مادی۔ باری تعالیٰ کے علم کے متعلق حکماء کا اختلاف ہے حکماء کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم جزئیات ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے کیونکہ جزئیات میں تغیر ہوتا رہتا ہے جس سے اللہ کے علم ذاتی میں تغیر لازم آئے گا حکماء کا یہ مسلک غلط ہے کیونکہ جزئیات کے تغیر سے علم ذاتی میں کوئی تغیر نہیں ہوتا بلکہ عالم و معلوم کے درمیان جو نسبت ہے وہ متغیر ہوتی ہے نسبت کا تغیر علم ذاتی کے تغیر کو مستلزم نہیں ہے۔

عموم علم باری تعالیٰ پر دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے یہ امر صحیح ہے کہ اس کو ہر معلوم کا علم ہو اور جس صفت سے باری تعالیٰ کا متصف ہونا صحیح ہو تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ اتصاف و متصف ہونا واجب ہے

باری تعالیٰ کے علم کا ہر شے سے متعلق ہونا اس لیے صحیح ہے کہ باری تعالیٰ حی ہے اور ہر حی کے لیے صحیح ہے کہ اس کو علم ہو اور اللہ کے علم کی صحت کی نسبت تمام معلومات کی طرف یکساں ہے پس ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ کا تمام معلومات کو جاننا صحیح ہے اور جو صفت اللہ کے لیے صحیح ہو وہ اس کے لیے واجب ہوتی ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ کی صفات عین ذات ہیں اور صفت عین ذات سے متصف ہونے کی صحت کے معنی یہ ہیں کہ یہ اتصاف واجب ہے۔ اگر اتصاف واجب نہ ہوگا تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ صفت علم سے متصف ہونے میں غیر کا محتاج ہو۔ اور یہ محال ہے ورنہ باری تعالیٰ واجب نہ رہے گا بلکہ ممکن ہو جائے گا کیونکہ ہر محتاج ممکن ہے۔

باری تعالیٰ حی ہے

قال العلامہؒ: تیسری صفت باری تعالیٰ حی ہے اس لیے کہ وہ عالم وقادر ہے اور ہر عالم وقادر حی ہے۔

قال الشارحؒ: باری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ میں سے ایک صفت یہ ہے کہ باری تعالیٰ حی ہے۔ حکماء اور ابوالحسن بصری کے نزدیک اللہ کی حیات کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم وقدرت سے متصف ہونا صحیح ہے۔ فرقہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفت حیات باری تعالیٰ کی ذات پر زائد ہے اور علم وقدرت کے متصف ہونے کے مغائر ہے۔ یعنی فرقہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کا حی ہونا عالم وقادر ہونے کے علاوہ ایک صفت ہے جو زیادہ ہے۔

حکماء اور ابوالحسن بصری کا مذہب حق ہے کیونکہ اس عدم زائد ہے یعنی علم وقدرت سے متصف ہونا باری تعالیٰ کی صفت ہے پس حیات کا مفہوم اس صفت کے علاوہ اس وقت تک تسلیم نہیں کیا جاسکتا جب تک وہ مفہوم ثابت نہ ہو جائے۔ جو ثابت نہیں ہے پس معلوم ہوا علم وقدرت سے صحت اتصاف ہی کا نام حیات ہے کوئی زائد صفت نہیں ہے۔

باری تعالیٰ مُرید و کارہ ہے

قال العلامہؒ: باری تعالیٰ کی چوتھی صفت مرید و کارہ (ارادہ کرنے والا کراہت کرنے والا) ہونا ہے کیونکہ اشیاء کو پیدا کرنے میں تقدم و تاخر کے لیے کسی مخصص کا ہونا ضروری ہے اور یہ مخصص اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے۔ جب کسی شے کو پیدا کرنے کا ارادہ کیا اسی وقت اس کو پیدا کیا اور نیز اللہ تعالیٰ نے بعض افعال کے بجا لانے کا حکم فرمایا ہے۔ اور بعض افعال سے نہی فرمائی ہے۔ امر و نہی ارادہ و کراہت کو مستلزم ہیں۔

قال الشارحؒ: تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ صفت ارادہ سے متصف ہے۔ البتہ ارادہ کے معنی کے متعلق مسلمانوں میں اختلاف ہے۔ ابوالحسین بصری کے نزدیک ارادۂ باری تعالیٰ سے مراد مصلحت فعل کا علم ہے جو ایجاد فعل کی طرف داعی ہوتا ہے۔ نجاری کے نزدیک ارادۂ اللہ تعالیٰ کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ مغلوب و مجبور نہیں ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے ارادہ صفات سلبیہ میں داخل ہو جائے گا۔ شاید اس قول کے قائل نے شے کے ملزوم کو لازم شے کر مراد لے لیا ہے (مرید کے لیے لازم ہے کہ مغلوب و مجبور نہ ہو)۔ بلخی کا مذہب ارادۂ باری تعالیٰ کے متعلق یہ ہے کہ اللہ کے افعال میں ارادہ سے مراد ان افعال کا علم اور غیر خدا کے افعال میں ان افعال کو بجا لانے کا امر فرمانا ہے۔ بلخی کی مراد علم سے اگر علم مطلق ہے تو علم مطلق کو ارادہ نہیں کہا جا سکتا۔ جس کا بیان عنقریب آئے گا اور اگر علم سے مراد علم بالمصلحت ہے (مصلحت فعل کا جاننا) تو یہ کوئی جدید مسلک نہ ہوا بلکہ یہ وہی مسلک ہے جس کا قائل ابوالحسین بصری ہے۔ اور افعال کی بجا لانے کا امر فرمانا ارادہ نہیں ہے بلکہ ارادہ

کو مستلزم ہے —— فرقۂ اشاعرہ و کرامیہ و معتزلہ کی ایک جماعت کے نزدیک ارادۂ باری تعالیٰ ایک زائد بر ذات صفت ہے جو مخصص فعل ہے اور صفت علم و قدرت کی مغائر ہے۔ پھر ان تینوں فرقوں میں اختلاف مذہب ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ صفت قدیم ہے اور معتزلہ و کرامیہ کے نزدیک صفت حادث ہے۔ کرامیہ کے نزدیک اس صفت کا محل ذات باری تعالیٰ ہے اور معتزلہ کے نزدیک اس صفت کا کوئی محل نہیں ہے بلکہ بغیر محل قائم ہے۔ ارادۂ باری تعالیٰ کے صفت زائد ہونے کا ابطال عنقریب آئے گا۔ پس مذہب حق وہی ہے جس کا قائل ابوالحسین بصری ہے۔

باری تعالیٰ کے مرید ہونے پر دو دلیلیں پیش کی گئی ہیں

• **پہلی دلیل** اشیاء کے پیدا کرنے میں وقت و وجہ کی تخصیص (کسی شے کو کسی وقت اور کسی وجہ پر پیدا کیا اور دوسری شے کو دوسرے وقت اور دوسری وجہ پر پیدا کیا) کے لیے مخصص کی ضرورت ہے اور چونکہ اوقات و احوال کی نسبت بنانے والے اور بننے والے کی طرف یکساں ہے اس لیے اس تخصیص کا سبب قدرت ذاتیہ نہیں ہو سکتی کیونکہ قدرت ذاتیہ کی نسبت تمام مقدورات کی طرف یکساں ہے۔ پس قدرت ذاتیہ کی وجہ سے اختیار کے پیدا ہونے میں تقدم و تاخر نہیں ہو سکتا اور نیز قدرت ذاتیہ کی شان سے ایجاد و تاثیر ہے نہ کہ تخصیص —— —— علم مطلق بھی تخصیص کا سبب نہیں قرار پا سکتا کیونکہ علم تعیین معلوم کا تابع ہوتا ہے جیسا معلوم ویسا ہی علم۔ اگر علم مطلق کو تخصیص و تعیین کا سبب قرار دیا جائے گا تو معاملہ برعکس ہو جائے گا یعنی معلوم علم کا تابع ہو جائے گا کیونکہ مختص وہ تخصیص کیا گیا اور مختص تخصیص کرنے والا کا تابع ہوتا ہے۔ قدرت و علم کے علاوہ باقی صفات میں مختص ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔ پس ارادۂ باری تعالیٰ وہ علم خاص ہے جو کہ کل کی تعیین اور اس کے وجوب صدور کا سبب

قرار دیتا ہے   علم مذکور سے مراد اس مصلحت کا علم ہے جس پر فعل مشتمل ہوتا ہے۔ پس جس وقت اور جس وجہ پر کسی ممکن کو پیدا کرنے میں مصلحت ہوتی اسی وقت، اور اسی وجہ پر اس ممکن کو پیدا کیا۔

دوسری دلیل: باری تعالیٰ نے بعض افعال کو بجا لانے کا حکم فرمایا ہے مثلاً اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ۔ نماز کو قائم کرو اور زکوٰۃ کو ادا کرو۔ اور بعض افعال سے منع فرمایا ہے مثلاً وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا۔ زنا کے قریب نہ جاؤ   اور امر و نہی ارادہ و کراہت کو مستلزم ہیں پس ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ مرید و کارہ ہے۔   اس بحث میں دو امر قابل ذکر ہیں، شارح علیہ الرحمۃ نے امر کی تعبیر فائدہ سے فرمائی ہے،

پہلا فائدہ: کراہت باری تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو اس مفسدہ کا علم ہے جس پر فعل مشتمل ہے۔ فعل کے مفسدہ پر مشتمل ہونے کا علم باری تعالیٰ کو اس فعل کے وجود میں لانے سے مانع قرار پاتا ہے۔ پس علم بالمفسدہ کا نام کراہت ہے جیسا کہ علم بالمصلحۃ کا نام ارادہ ہے۔

دوسرا فائدہ: ارادۂ باری تعالیٰ علم بالمصلحۃ کے علاوہ کوئی اور صفت نہیں ہے اس لیے کہ اگر علم بالمصلحۃ کے علاوہ ارادہ کوئی اور صفت ہوگی تو یہ صفت یا قدیم ہوگی جیسا کہ اشاعرہ کا مسلک ہے۔ تو تعدد قدماء لازم آئے گا (ایک سے زائد قدیم ہو جائیں گے) جو باطل ہے، اور یا یہ صفت حادث ہوگی۔ اس صورت میں اس حادث کا محل یا ذات باری تعالیٰ ہوگی جیسا کہ فرقہ کرامیہ کا مذہب ہے۔ تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے جس کا ذکر عنقریب صفات سلبیہ کے بیان میں آئے گا اور یا اس حادث کا کوئی محل نہ ہوگا جیسا کہ فرقہ معتزلہ کا مسلک ہے اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی

پہلی خرابی یہ ہے کہ تسلسل لازم آئے گا۔ کیونکہ ہر حادث کے لیے صورت پیدا کرنے والا کی ضرورت ہے۔ پس اس ارادہ کو پیدا کرنے کے لیے دوسرے ارادہ کی ضرورت ہوگی۔ اور وہ دوسرا ارادہ بھی حادث ہوگا اس کو پیدا کرنے کے لیے تیسرے ارادہ کی ضرورت ہوگی اور یہ تیسرا ارادہ بھی حادث ہوگا۔ اس کو پیدا کرنے کے لیے چوتھے ارادہ کی ضرورت ہوگی وعلیٰ ہذا القیاس یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال ہے جیسا کہ بیان سابق میں گذر چکا ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ کسی صفت کا وجود بغیر محل محال ہے۔

تشریح

باری تعالیٰ کے افعال میں تخصیص موجود ہے۔ مثلاً آدم علیہ السلام کو پہلے خلق فرمایا ان کے بعد نوح علیہ السلام کو۔ نوح علیہ السلام کے بعد ابراہیم علیہ السلام کو وعلیٰ ہذا القیاس کسی شے کو کسی وجہ پر خلق فرمایا اور دوسری شے کو کسی اور وجہ پر۔ حالانکہ باری تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو خلق فرمایا تھا۔ اس وقت نوح وابراہیم وغیرہ علیہم السلام کو خلق فرمانے کی قدرت تھی۔ نوح وابراہیم علیہما السلام بھی اس وقت پیدا ہو سکتے تھے کہ جب آدم علیہ السلام پیدا ہوئے تھے۔ نہ پیدا کرنے والے کے لیے کوئی مانع تھا اور نہ پیدا ہونے والے کے لیے کوئی مانع تھا۔ اس صورت میں افعال کے لیے کسی مخصص کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے بعض اشیاء کا وجود بعض اوقات کے ساتھ مخصوص ہو اور بعض دیگر اشیاء کا وجود بعض دیگر اوقات کے ساتھ مخصوص ہو ——— یہ مخصص قدرت نہیں قرار پا سکتی ورنہ لازم آئے گا کہ جب آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تھا۔ اس وقت نوح وابراہیم علیہما السلام کے پیدا کرنے پر قدرت نہ تھی۔ اس صورت میں باری تعالیٰ کی قدرت عام نہ رہے گی اور اگر آدم علیہ السلام کو پیدا

کرنے وقت نوح وابراہیم علیہما السلام کو پیدا کرنے پر قدرت تھی تو قدرت مخصص نہ قرار
پائی قدرت کی شان محض باعتبار کو پیدا کرنا ہے جس میں کسی مخصص کا اعتبار ہی نہیں ہو سکتا۔

باری تعالیٰ کا علم مطلق بھی تخصیص افعال کا سبب نہیں قرار پا سکتا کیونکہ باری تعالیٰ نے
حکمت کی بنا پر تخصصات و تعینات کے ساتھ پیدا کرنے کو مقدر فرمایا ہے۔ علم اس تقدیر کا تابع
ہوتا ہے۔ یعنی جو تقدیر متبوع ہے اور علم اس تقدیر کے تابع ہے۔ اگر علم مطلق مخصص افعال قرار
پائے گا تو علم متبوع ہو جائے گا اور تقدیر تابع ہو جائے گی۔ جو باطل ہے۔ کیونکہ علم ہمیشہ تابع
معلوم ہوتا ہے۔ باقی صفات مثل حی و قدیم و مدرک وغیرہ میں تخصیص افعال کی صلاحیت نہیں ہے
باری تعالیٰ حکیم ہے۔ اور حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا۔ کسی شے کے پیدا کرنے میں
جب حکمت و مصلحت ہوتی اسی وقت شے کو پیدا کیا۔ پس علم بالمصلحۃ کا نام ارادہ ہے۔ اسی
طرح سے جن چیزوں کے پیدا کرنے میں کوئی مفسدہ ہے ان کو پیدا نہیں کیا۔ مفسدہ رکھنے والی
اشیاء کو پیدا نہ کرنے کا سبب یہ ہے کہ باری تعالیٰ اس مفسدہ کا عالم ہے۔ پس علم بالمفسدہ کا
نام کراہت ہے۔

باری تعالیٰ مدرک ہے

قال العلامہؒ: پانچویں صفت باری تعالیٰ کو مدرک ہونا ہے۔ باری تعالیٰ مدرک (محسوسات کا عالم) ہے کیونکہ وہ حی ہے پس اس کے لیے صحیح ہے کہ محسوسات کا عالم ہو۔ اور قرآن مجید میں باری تعالیٰ کے مدرک ہونے کا ثبوت موجود ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ — نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں

يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ — اور وہ نگاہوں کا ادراک کرتا ہے۔

اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ۔ — وہ لطیف و خبیر ہے

پس صفت ادراک کا ثبوت باری تعالیٰ کے لیے ضروری ہے کیونکہ جو صفت باری تعالیٰ کے لیے صحیح ہوتی ہے۔ اس صفت سے باری تعالیٰ کا متصف ہونا ضروری ہوتا ہے جس کا بیان گزر چکا۔

قال الشارحؒ: دلائل نقلیہ باری تعالیٰ کے صفت ادراک سے متصف ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ ادراک علم کے علاوہ ایک صفت ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ہمارے علم و ادراک میں ظاہری فرق موجود ہے۔ اس لیے کہ اشیاء محسوسہ کے علم سے ہم میں وہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی جو ان کے ادراک سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً سفیدی، سیاہی، دو رنگین ذائقہ و خوشبو تلخ آواز کے علم سے ہم میں وہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی جو کیفیت ان کے ادراک سے پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ادراک میں حاسہ ادراک متاثر ہوتا ہے اور علم میں یہ حاسہ ادراک متاثر نہیں ہوتا۔ سننے کی چیزوں میں حاسہ سمع اور دکھائی دینے والی چیزوں کے ادراک میں حاسہ بصر وعلیٰ ہذا القیاس دیگر

حواس متاثر ہوتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ہمارے ادراک میں ایک کیفیت ہوتی ہے جو علم میں نہیں ہوتی باری تعالیٰ کے لیے حواس و آلات کا ہونا دونوں حیثیت سے محال ہے پس باری تعالیٰ کے ادراک کے وہ معنی نہیں ہیں جو معنی ہمارے ادراک کے ہیں باری تعالیٰ کے ادراک کا مفہوم یہ ہے کہ وہ مدرکات یعنی محسوسات کا عالم ہے ——— باری تعالیٰ کے صفت ادراک سے متصف ہونے کی صحت پر وہی دلیل ہے جو اس کے عموم علم کے متعلق پیش کی جا چکی ہے یعنی باری تعالیٰ تمام معلومات کا عالم ہے اور مدرکات بھی معلومات میں داخل ہیں۔ لہٰذا باری تعالیٰ مدرکات کا بھی عالم ہے۔ اور قرآن مجید میں باری تعالیٰ کے لیے صفت ادراک کا ثبوت موجود ہے۔ ارشاد ہوتا ہے

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ	آنکھیں اللہ کا ادراک نہیں کر سکتیں اور
يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ	اللہ آنکھوں کا ادراک کرتا ہے اور اللہ
اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	لطیف و خبیر ہے۔

پس صفت ادراک کا ثبوت اللہ کے لیے واجب ہوا کیونکہ جو صفت اللہ کے لیے صحیح ہوتی وہ صفت اس کے لیے واجب ہوتی ہے پس اللہ کا ادراک وہ اس کا عالم بالمدرکات ہونا ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

باری تعالیٰ قدیم ہے

قال العلامۃ: محشی سنت یہ ہے کہ باری تعالیٰ قدیم ازلی و باقی ابدی ہے کیونکہ باری تعالیٰ واجب الوجود ہے جس کے لیے عدم سابق و عدم لاحق محال ہے۔

قال الشارح: یہ چاروں صفتیں قدیم ازلی باقی ابدی باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے لیے لازم ہیں۔ یعنی اگر قدیم ازلی باقی ابدی نہ ہوگا تو واجب الوجود نہ رہے گا۔

قدیم و ازلی: وہ ہے کہ جو تمام گذشتہ زمانوں میں موجود ہو زمانے خواہ واقعی ہوں یا فرضی ہوں یعنی زمانہ ماضی میں اس پر عدم طاری نہ ہونے کے لحاظ سے اس کو قدیم ازلی کہا جاتا ہے۔

باقی ابدی: وہ ہے کہ جو آئندہ آنے والے تمام زمانوں میں موجود رہے زمانے خواہ واقعی ہوں یا فرضی یعنی آئندہ زمانے میں اس پر عدم طاری نہ ہونے کے اعتبار سے اس کو باقی ابدی کہا جاتا ہے۔

سرمدی: ان سب کا جامع ہے یعنی یہ معنی منقول ہیں سرمدی کا اطلاق ہوتا ہے ان چاروں صفات کے ثبوت پر دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا ہے پس باری تعالیٰ کے لیے عدم مطلقاً محال ہے خواہ زمانہ ماضی کے اعتبار سے عدم ہو یا زمانہ مستقبل کے لحاظ سے غرض ہر حیثیت سے باری تعالیٰ کے لیے عدم محال ہے۔

تشریح

حکمائے یونان کے نزدیک فلک الافلاک کی حرکت کی مقدار کو زمانہ کہا جاتا ہے اور جدید سائنسدانوں کے نزدیک سورج کی حرکت کی مقدار کا نام زمانہ ہے پس فلک الافلاک یا سورج کی حرکت کے بعد سے زمانہ کا وجود واقعی ہوگا اور اس حرکت سے قبل زمانہ کا وجود واقعی نہیں ہے البتہ زمانہ کا وجود فرض کیا جا سکتا ہے اسی لیے شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ زمانہ حقیقۃً موجود ہو جیسا کہ اس حرکت کے بعد یا زمانہ کا وجود فرضی ہو جیسا کہ اس حرکت سے قبل دونوں صورتوں میں واجب الوجود کے لیے عدم محال ہے۔

باری تعالیٰ متکلم ہے

قال العلامہؒ: ساتویں صفت تکلم ہونا ہے۔ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے اور کلام سے مراد وہ با معنی حروف و اصوات ہیں جو سننے میں آ سکیں۔ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مقصد یہ ہے کہ وہ جس جسم میں چاہتا ہے کلام کو پیدا کر دیتا ہے اور کلام باری تعالیٰ کے متعلق فرقہ اشاعرہ کی تفسیر خلاف عقل ہے۔

قال الشارحؒ: باری تعالیٰ کی ساتویں صفت متکلم ہونا ہے۔ تمام مسلمان اس بات کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم ہے۔ کلام باری تعالیٰ کے بعض چار مقامات پر اختلاف ہے۔

پہلا اختلاف: طریق ثبوت میں ہے یعنی باری تعالیٰ کے لیے صفت تکلم عقلاً ثابت ہے یا اس صفت کا ثبوت بذریعہ نقل (شرع) ہے۔ فرقہ اشاعرہ قائل ہے کہ صفت تکلم عقلی ہے اور فرقہ معتزلہ کہتا ہے کہ اس صفت کا ثبوت نقلی ہے۔ اور وہ قول باری تعالیٰ

وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا   اللہ نے موسیٰ سے کلام کیا

ہے۔ اور ہمارے نزدیک معتزلہ کا مسلک حق ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے پر کوئی دلیل عقلی نہیں ملی اور اشاعرہ نے جس دلیل کو بطور عقلی دلیل پیش کیا ہے وہ مکمل نہیں ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام بھی بالاتفاق باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کے قائل ہیں۔

اس مقام پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ باری تعالیٰ کا متکلم ہونا انبیاء علیہم السلام کے اجماع سے ثابت نہیں کیا جا سکتا ورنہ دور لازم آئے گا۔ اس لیے کہ انبیاء علیہم السلام کی نبوت کا ثبوت قرآن مجید کے کلام خدا ہونے پر موقوف ہے پس اگر قرآن کا کلام خدا ہونا انبیاء علیہم السلام کے اجماع پر

دوسرے یہ کہ دور لازم آئے گا شارح علیہ الرحمہ اس اعتراض کا جواب ارشاد فرماتے ہیں

انبیاء علیہم السلام کی نبوت کا ثبوت قرآن پر موقوف نہیں ہے کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی نبوت قرآن مجید کے علاوہ دیگر معجزات سے بھی ثابت کی جا سکتی ہے اور قرآن مجید سے بھی معجزہ ہونے کی حیثیت سے انبیاء کی نبوت پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اور دور لازم نہ آئے گا کیونکہ قرآن مجید کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت اس کے معجزہ ہونے کی ہے اور دوسری حیثیت اس کے کلام خدا ہونے کی ہے اور دونوں حیثیتیں آپس میں متغایر ہیں پس انبیاء علیہم السلام کے، جن سے قرآن کا کلام خدا ہونا اور قرآن مجید کے معجزہ ہونے کی حیثیت سے قرآن سے، ثابت نبوت انبیاء کیا جا سکتا ہے جس میں کوئی دور نہیں ہے دور اس وقت ہوتا ہے جب دو چیزیں ایک ہی حیثیت سے ایک دوسرے پر موقوف ہوں — استدلال کی صورت یہ ہوگی قرآن مجید کا کلام خدا ہونا ثبوت نبوت انبیاء پر موقوف ہے اور انبیاء کی نبوت کا ثبوت قرآن مجید کے معجزہ ہونے پر موقوف ہے جس کا نتیجہ نکلا قرآن کا کلام خدا ہونا قرآن کے معجزہ ہونے پر موقوف ہے جس میں کوئی دور نہیں ہے

دوسرا **اختلاف** ماہیت کلام سے متعلق ہے اشاعرہ کے نزدیک کلام خدا معنی قدیم ہیں جو ذات خدا کے ساتھ قائم ہیں جن کی تعبیر مختلف عبارات سے کی جاتی ہے۔ اور یہ معنی صفت علم و قدرت کے مغائر ہیں اور نہ حروف ہیں نہ اصوات (الفاظ) ہیں نہ امر ہیں نہ نہی ہیں نہ خبر ہیں نہ استخبار اور نہ اسالیب کلام میں سے کوئی اور اسلوب۔ کلام کے تحت جس قدر معانی یا صفات ہیں ان میں سے کوئی چیز اس معنی میں نہیں پائی جاتی جس کو اشاعرہ کلام کہتے ہیں) ——— اور

(۲) معتزلہ، کرامیہ اور امام احمد بن حنبل کو ہم ماننے والے ان کے نزدیک کلام خدا سے مراد وہی کلام ہے جس کو عام طور پر کلام کہا جاتا ہے یعنی حروف و اصوات کا مجموعہ جو با معنی ہو۔ اور جو اسے خود یک

ہی کا مذہب دو وجہ سے حق ہے۔

پہلی وجہ: حنابلہ کلام کے معنی وہی سمجھتے ہیں جس کو ہم نے بیان کیا یعنی حروف و اصوات کا مجموعہ بامعنی، اس لیے خاموش شخص و گونگے کو متکلم نہیں کہا جاتا۔

دوسری وجہ: اشاعرہ نے کلام کے جو معنی بیان کیے ہیں ان معنی کا تصور ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی سے مراد مصدر حروف و اصوات (حروف و اصوات کی جائے صدور) لیا جا سکتا تھا اور حروف و معانی کا مصدر یا قدرت ہو سکتی ہے یا علم و فن لیکن اشاعرہ کے نزدیک یہ معنی جس کو اشاعرہ کلام کہتے ہیں۔ قدرت و علم کے مغائر ہیں۔ باری تعالیٰ کے دیگر صفات میں مصدر حروف و اصوات ہونے کی صلاحیت نہیں ہے پس جو شے تصور ہی میں نہ آئے اس کو دوسرے کے لیے کس طریقے سے ثابت کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ کسی شے کے ثبوت کے لیے اولاً مثبت لہ (جس کے لیے شے ثابت کی جا رہی ہے) اور مثبت (جس کو ثابت کیا جا رہا ہے) کا تصور ضروری ہے۔ ثبوت و تصدیق کا مرتبہ ان دونوں تصوروں کے بعد ہے۔

تیسرا اختلاف: صفت کلام کے محل کے متعلق ہے۔

اشاعرہ جو کہ کلام کو معنی تسلیم سمجھتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک اس کلام کا محل ذات باری تعالیٰ ہے اور جو لوگ کلام کو حروف و اصوات کا مجموعہ سمجھتے ہیں۔ ان میں محل کلام کے متعلق باہمی اختلاف ہے۔

حنابلہ و کرامیہ کے نزدیک ان حروف و اصوات کا محل ذات باری تعالیٰ ہے۔ پس ان دونوں فرقوں کے نزدیک باری تعالیٰ ہماری طرح متکلم ہے اور ——— معتزلہ و امامیہ کے نزدیک باری تعالیٰ کے کلام کا محل ذات باری تعالیٰ نہیں ہے بلکہ اس کلام کا محل غیر خدا ہے جس طریقے سے کلام کو درخت میں پیدا کیا تھا جس کو موسیٰ علیہ السلام نے سنا تھا، محل کلام درخت تھا،

باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ خالق کلام ہے نہ یہ کہ کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

باری تعالیٰ کے کلام کو پیدا کرنے پر دلیل یہ ہے کہ کلام کا پیدا کرنا ممکن ہے اور باری تعالیٰ ہر ممکن پر قادر ہے۔ جن لوگوں نے کلام کا محل ذات باری تعالیٰ کو قرار دیا ہے ان کا قول دو وجہ سے قابل تسلیم نہیں ہے۔

پہلی وجہ: اگر متکلم اس کو کہا جائے کہ جس کے ساتھ کلام قائم ہوتا ہے تو اس ہوا کو متکلم ہونا چاہیے جو متکلم کا کلام سننے والے کے کان تک پہنچاتی ہے۔ اور ہوا کا متکلم ہونا باطل ہے کیونکہ اہل لغت من قام به الكلام، جس کے ساتھ کلام قائم ہے، کو متکلم نہیں کہتے بلکہ مَنْ فَعَلَ الْكَلَامَ موجد کلام کو متکلم کہتے ہیں اور اسی وجہ سے جن سے متاثر شدہ شخص کے کلام کو جن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ موجد کلام جن ہے

دوسری وجہ: کلام بہ معنی ہے جس کو ہم باطل کر چکے ہیں اور یا حروف و اصوات کا مجموعہ۔ حروف و اصوات کے مجموعہ کا محل ذات باری تعالیٰ نہیں قرار پا سکتی۔ اس لیے کہ حروف و اصوات کا وجود آلہ صوت پر موقوف ہے۔ صوت کا وجود بغیر وجود آلہ صوت محال ہے پس لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ میں حاسہ صوت و آلہ صوت موجود ہو اور یہ محال ہے۔

چوتھا اختلاف کلام خدا کے قدیم و حادث ہونے کے متعلق ہے

فرقہ اشاعرہ و حنابلہ کے نزدیک کلام خدا قدیم ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک معنی قدیم ہیں اور حنابلہ کے نزدیک حروف و اصوات قدیم ہیں۔ اور فرقہ معتزلہ کے نزدیک کلام خدا حادث ہے اور یہی مذہب چند وجوہ سے ہمارے نزدیک حق ہے۔

پہلی وجہ: اگر کلام خدا قدیم ہوگا تو تعدد قدماء لازم آئے گا جو باطل ہے کیونکہ غیر خدا کو

قدیم ماننا باعث کفر ہے۔ اسی وجہ سے نصاریٰ کافر ہو گئے اس لیے کہ نصاریٰ اللہ کے ساتھ روح القدس کو بھی قدیم مانتے ہیں۔

دوسری وجہ: کلام خدا حروف و اصوات کے مجموعہ کا نام ہے اور حروف و اصوات حادث ہیں کیونکہ حروف و اصوات میں لاحق کے وجود سے سابق کا عدم ہو جاتا ہے۔ اور قدیم کے لیے عدم محال ہے۔

تیسری وجہ: اگر کلام خدا قدیم ہوگا۔ تو قرآن مجید کا معاذ اللہ کذب پر مشتمل ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ باری تعالیٰ بطور ماضی ارشاد فرماتا ہے:

اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖ — یقیناً ہم نے نوح کی قوم کی طرف نوح کو رسول بنا کر بھیجا۔

اس آیت میں باری تعالیٰ نے نوح کو رسول بنا کر بھیجنے کی خبر دی ہے اور خبر وقوع واقعہ کے بعد دی جاتی ہے۔ پس یہ خبر نوح کو رسول بنا کر بھیجنے کے بعد دی جا سکتی ہے۔ اگر کلام خدا یعنی قرآن مجید قدیم ہوگا تو یہ خبر کاذب ہوگی کیونکہ ازل میں نہ قوم نوح کا وجود تھا اور نہ نوح کا چہ جائیکہ نوح علیہ السلام کا رسول ہونا۔

چوتھی وجہ: اگر کلام خدا قدیم ہوگا تو قرآن مجید کا عبث پر مشتمل ہونا لازم آئے گا کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے کہ

اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ — نماز کو قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو

اگر کلام خدا قدیم ہوگا تو یہ بات بھی قدیم ہوگی اور ازل میں کوئی مکلف موجود نہ تھا۔ تو حکم عبث ہوا۔

پانچویں وجہ: ارشاد باری تعالیٰ ہے:

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ — جب ان لوگوں کے پاس اللہ کے اس ذکر سے کوئی شے آتی ہے جو حادث ہے۔

اس آیت میں باری تعالےٰ نے ذکر کو حادث فرمایا ہے۔ اور ذکر سے مراد قرآن مجید ہے جیساکہ دوسرے مقام پہ ارشاد ہوتا ہے

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ — تحقیق کہ ہم نے ذکر کو نازل کیا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں

دوسری آیت میں ارشاد ہوتا ہے

وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ — اے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرآن تمہارے اور تمہاری قوم کے لیے ذکر ہے۔

ان دونوں آیتوں سے ثابت ہوا کہ قرآن ذکر ہے اور ذکر کو خدا نے حادث فرمایا ہے پس ثابت ہوا قرآن یعنی کلام خدا حادث ہے مصنف کا قول و تفسیر الاشارہ غیر معقول (کلام خدا) کے متعلق زندہ اشارہ و تفسیر عقل کے خلاف ہے اپنی تفسیرات کی طرف اشارہ ہے جن کا ہم نے اس مقام پر ذکر کیا ہے۔

تشریح

حقیقت قرآن کچھ آیات ہیں جو ان ہستیوں کے سینوں میں ہیں جن کو اللہ کی جانب سے علم عنایت ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ

بلکہ قرآن مجید کھلی واضح آیتیں ہیں جو ان لوگوں کے سینوں میں ہیں جن کو علم دیا گیا ہے

آیت کا واضح مفہوم یہ ہے کہ وہ ہستیاں جن کے سینوں میں قرآن مجید ہے قرآن کی وجہ سے عالم نہیں قرار پائیں بلکہ یہ حضرات نزول قرآن سے قبل ہی عالم تھے۔ ان کے علم ہی کی وجہ سے قرآن مجید ان کے سینوں میں ہے۔ حفاظت قرآن کا مطلب ہی یہ ہے کہ تا بقائے تکلیف ہماری طرف سے ایک شخص ایسا ضرور موجود رہے گا جس کا سینہ قرآن مجید کا محل رہے گا۔ ذکر کو نازل فرمانے کے ساتھ ساتھ اہل ذکر کو بھی خلق فرمایا جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے۔

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

اگر تم جاہل ہو تو اہل ذکر سے دریافت کرو۔

اہل ذکر کے سینے ظرف قرآن ہیں قرآن کا وجود حقیقی اس کے ظرف کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے انی تارک فیکم الثقلین کتاب اللہ وعترتی اہل بیتی ما ان تمسکتم بہما لن تضلوا بعدی وانہما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض قیامت تک آنے والے مسلمانوں کی ہدایت کے لیے دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ ایک کتاب اللہ دوسری میری عترت اہل بیت جب تک مسلمان ان دونوں سے متمسک رہیں گے گمراہ نہیں ہوں گے۔ اور قرآن و اہل بیت ایک دوسرے سے اس وقت تک جدا ہو ہی نہیں سکتے جب تک کہ حوض کوثر پر میرے پاس وارد ہوں۔

بین الدفتین جو قرآن ہمارے پاس ہے یہ قرآن کا وجود کتابی ہے کیونکہ کسی چیز پر لکھا ہوا نازل نہیں ہوا۔ قرآن مجید کی اصلی حقیقت کے لحاظ سے اس کی حفاظت کا ذمہ دار خداوند عالم ہے اور خود ہی اس کی حفاظت کرنے والا ہے۔ کیونکہ اہل ذکر اللہ ہی کے پیدا کیے ہوئے بندے ہیں۔ جن کے ذریعے قرآن مجید محفوظ ہے۔

باری تعالیٰ صادق ہے

قال العلامۃ: باری تعالیٰ کی آٹھویں صفت یہ ہے کہ وہ صادق ہے اس لیے کہ کذب قبیح ہے اور باری تعالیٰ ہر قبیح سے منزہ ہے اور اس لیے بھی کہ کذب نقص ہے اور نقص باری تعالےٰ کے لیے محال ہے۔

قال الشارح باری تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ میں ایک صفت صادق ہونا ہے ——— صدق واقعہ کے مطابق خبر دینے کو کہتے ہیں ——— اور واقعہ کے خلاف خبر دینے کا نام کذب ہے ——— پس اگر باری تعالیٰ صادق نہ ہوگا تو معاذ اللہ کاذب ہوگا کیونکہ صدق و کذب میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور خدا کا کاذب ہونا محال ہے اس لیے کہ کذب قبیح ہے اور اللہ سے فعل قبیح کا صدور محال ہے جس کا ذکر بیان عدل میں آئے گا۔ نیز کذب ایک نقص ہے اور ذات باری تعالےٰ ہر نقص سے منزہ ہے۔

تشریح

اگر باری تعالیٰ صادق نہ ہوگا تو شرائع و تکالیف سب بیکار ہو جائیں گے۔ کیوں کہ باری تعالیٰ نے اعمال حسنہ کے بجا لانے پر ثواب کا وعدہ فرمایا ہے اور اعمال قبیحہ کے ارتکاب پر عذاب سے ڈرایا ہے۔ اگر باری تعالیٰ صادق نہ ہوگا تو اس کے وعدہ و وعید پر وثوق حاصل نہیں ہو سکتا اور جزا و سزا پر عدم وثوق شرائع و تکالیف کے بیکار ہونے کا سبب ہے۔

صفاتِ سلبیہ

باری تعالیٰ مرکب نہیں

قال العلامہؒ : تیسری فصل خدا کے صفات سلبیہ کے بیان میں۔

اور وہ سات ہیں۔

پہلی صفت یہ ہے کہ وہ مرکب نہیں ہے ورنہ اپنے اجزاء کا محتاج ہوگا، اور محتاج ممکن ہے۔

قال الشارحؒ : مصنف علیہ الرحمہ صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو صفات سلبیہ کا بیان شروع کیا۔ صفات ثبوتیہ کو صفات کمال اور صفات سلبیہ کو صفات جلال کہا جاتا ہے۔ اور تمام صفات کو صفات جلال بھی کہا جا سکتا ہے کیونکہ اثبات قدرت اس اعتبار سے ہے کہ وہ عاجز نہیں ہے اور اثبات علم اس لحاظ سے ہے کہ جاہل نہیں ہے اور اسی طریقے سے باقی صفات ——— اور واقعہ بھی یہی ہے کہ باری تعالیٰ کے صفات میں سے جو کچھ ہماری سمجھ میں آتا ہے وہ اضافات اور صفات ثبوتیہ کے اضداد کی نفی ہی سمجھ میں آتی ہے۔ اس کی ذات وصفات کی حقیقت تک عقول کی رسائی ممکن نہیں ہے۔ اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ اللہ کی حقیقت کیا ہے ——— مصنف علیہ الرحمہ نے اس مقام پر سات صفات سلبیہ کا ذکر فرمایا ہے۔

پہلی صفت یہ ہے کہ وہ مرکب نہیں ہے۔ اور مرکب وہ ہے جس کا کوئی جزو ہو۔ مرکب کی نقیض بسیط ہے۔

بسیط وہ ہے جس کا جزو نہ ہو۔

ترکیب کبھی خارجی ہوتی ہے۔ مثلاً متکلمین کے نزدیک اجسام کی ترکیب اجزاء سے لا تتجزی وہ اجزاء جن کی تقسیم نہ ہو سکے) سے ہوتی ہے۔

ترکیب کبھی ذہنی ہوتی ہے مثلاً ماہیات کی ترکیب جنس و فصل سے (مثلاً انسان کی ترکیب حیوان و ناطق سے) مرکب دونوں ترکیبوں کے لحاظ سے اپنے جزو کا محتاج ہوتا ہے اس لیے کہ مرکب کا وجود و تعین بغیر وجود جزو و تعین جزو محال ہے خواہ مرکب خارجی ہو یا مرکب ذہنی ——— اور جزو کل کا غیر ہوتا ہے کیونکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ الجزو لیس بکل (جزو کل نہیں ہے) اگر جزو کل کا مغائر نہ ہوتا تو الجزو لیس بکل کہنا صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ سلب الشیٔ عن نفسہ محال ہے۔ مرکب ماننے کی صورت میں لازم آئیگا کہ باری تعالیٰ غیر یعنی جزو کا محتاج ہو اور ہر محتاج ممکن ہے پس ترکیب کی صورت میں لازم آئے گا کہ واجب الوجود ممکن الوجود ہو جائے اور یہ محال ہے۔

تشریح

باری تعالیٰ کے تمام صفات ثبوتیہ کو صفات سلبیہ کی طرف راجع کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ صفات ثبوتیہ کی حقیقت کو سمجھنا عقول سے بالاتر ہے جیسا کہ کہا گیا ہے ع

اے برتر از قیاس و خیال و گمان و وہم

ہماری سمجھ میں صفات ثبوتیہ کے اضداد کی نفی آتی ہے۔ ہم نہیں سمجھ سکتے کہ باری تعالیٰ کے علم و قدرت کی حقیقت کیا ہے۔ علم و قدرت کے متعلق ہم صرف اتنا سمجھ سکتے ہیں کہ وہ جاہل و عاجز نہیں ہے۔ وعلیٰ ہذا القیاس دیگر صفات۔ صفات ثبوتیہ پر ایمان لانے کے لیے ان صفات

کا علم فی الجملہ کافی ہے۔

علم کی چار قسمیں ہیں (۱) علم بالکنہ (۲) علم بکنہ (۳) علم بالوجہ (۴) علم بالوجہ

علم بالکنہ: کسی شے کو اس کے اجزاء کے واسطے سے جاننا اس شے کا علم بالکنہ ہے مثلاً حیوان اور ناطق کے واسطے سے انسان کا علم۔

علم بکنہہ: نفس شے کا بغیر توسط اجزاء ذہن میں آ نا علم بکنہہ کہلاتا ہے مثلاً بغیر توسط حیوان و ناطق انسان کا ذہن میں آنا۔

علم بالوجہ: کسی شے کو اس کے عارض کے توسط سے جاننا علم بالوجہ کہلاتا ہے مثلاً کاتب کے واسطے سے انسان کا علم۔

علم بوجہہ: کسی شے کی صفت یا اس کے عوارض میں سے کسی عارض کا علم اس شے کا علم بوجہہ ہے۔

باری تعالیٰ کی معرفت معرفت بوجہہ ممکن ہے یعنی اس کی صفات کی کچھ معرفت ہو سکتی ہے۔ حقیقت باری تعالیٰ کی معرفت نہ اجزاء کے ذریعہ ممکن ہے کیونکہ اس کا کوئی جزو نہیں ہے اور نہ حقیقت باری تعالیٰ کا ذہن میں آنا ممکن ہے اسی طریقہ سے کسی صفت کے توسط سے بھی حقیقت باری تعالیٰ کا ذہن میں آنا محال ہے۔ البتہ اس کی صفات کی کچھ معرفت ہو سکتی ہے۔ اسی لیے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ

مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ — جو حق معرفت ہے اس طریقہ پر ہم نے تجھے نہیں پہچانا

اس لیے کہ حق معرفت یہ ہے کہ حقیقت کا علم ہو جائے اور باری تعالیٰ کی حقیقت کا معلوم ہونا محال ہے۔

باری تعالیٰ کی حقیقت کا علم سوائے باری تعالیٰ کے کسی کو نہیں ہے جیسا کہ سید المومنین

جناب امیر المومنین علیہ السلام فرماتے ہیں

یَا مَنْ لَا یَعْلَمُ مَا هُوَ اِلَّا هُوَ — یعنی، اے وہ ذات کہ جس کی حقیقت کا علم سوائے اس کے کسی کو نہیں ہے۔

اسی مقام سے آیہ

قُلْ رَبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا — اے رسول تم سے یوں دعا مانگو کہ تم میرا علم میں اضافہ کرتے رہیں

کا مطلب واضح ہو جاتا ہے کہ کسی شئے کی حقیقت اور اس کی صفت کی حقیقت کے علم کے بعد اس شئے کی معرفت میں اضافہ ممکن نہیں ہوتا جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حقیقت باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کی حقیقت کا علم نہ تھا اور نہ علم ہو سکتا تھا۔ بلکہ باری تعالیٰ کے صفات کے کمال کا علم تھا۔ اور باری تعالیٰ کے صفات کا کمال لامحدود ہے اور لامحدود کے علم میں اضافہ ممکن ہے۔ پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اپنے صفات کے کمال کی معرفت میں اضافہ فرماتا رہ۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ دعا جناب امیر المومنین علیہ السلام کے قول

سَلُوْنِیْ عَمَّا دُوْنَ الْعَرْشِ قَبْلَ اَنْ تَفْقِدُوْنِیْ — عرش سے اس طرف کی ہر شے کے متعلق تم دریافت کرنا چاہو مجھ سے دریافت کرو قبل اس کے کہ میں تم میں نہ رہوں

اور آپ کے قول

لَوْ کُشِفَ الْغِطَاءُ لَمَا ازْدَدْتُ — اگر میرے سامنے سے پردے ہٹا

یقیناً   دینے والی قدرت علم میں اضافہ

نہیں ہو سکتا۔

کے خلاف نہیں ہے کیونکہ جناب امیرالمومنین علیہ السلام کے یہ دونوں قول معرفت مخلوق کے متعلق ہیں۔ ذکر معرفت خالق کے متعلق   جس کی دلیل یہ ہے کہ پہلے قول یعنی سلونی میں عما دون العرش موجود ہے جو خالق کے لیے استعمال نہیں ہو سکتا۔ اور دوسرے قول لوکشف الغطاء اس امر پر دلالت کر رہا ہے کہ آپ کے یہ الفاظ معرفت خالق کے متعلق نہیں ہو سکتے کیونکہ خالق سے کشف الغطاء (حجاب کا ہٹ جانا) ممکن ہی نہیں ہے۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معرفت خالق میں اضافہ کے لیے دعا فرماتے ہیں اور جناب امیرالمومنین علیہ السلام معرفت مخلوق کے متعلق پہنچنے کمال علمی کو ظاہر فرماتے ہیں۔ پس ان دونوں قولوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

ترکیب خارجی و ترکیب ذہنی کا باہمی فرق

ترکیب خارجی میں اجزاء آپس میں متغایر رہتے ہیں۔ اور اجزاء کل کے بھی متغایر ہوتے ہیں۔ نہ جزو کا جزو پر حمل ہو سکتا ہے اور نہ جزو کا حمل کل پر اور نہ کل کا حمل جزو پر ہو سکتا ہے۔ مثلاً جسم کی ترکیب مادہ و صورت سے۔ پس نہ المادة صورة (مادہ صورت ہے) کہا جا سکتا ہے اور نہ الصورة مادة (صورت مادہ ہے) کہا جا سکتا ہے اسی طرح سے الجسم مادة (جسم مادہ ہے) یا الجسم صورة (جسم صورت ہے) یا المادة جسم والصورة جسم (مادہ جسم ہے اور صورت جسم ہے) کہنا درست نہیں ہے ترکیب ذہنی میں اجزاء آپس میں متغایر نہیں ہوتے اور نہ اجزاء کل کے متغایر ہوتے ہیں۔

مثلاً انسان کی ترکیب حیوان اور ناطق سے، حیوان اور ناطق انسان کے اجزائے ذہنیہ ہیں اس ترکیب میں الحیوان ناطق، حیوان ناطق ہے، اور الناطق حیوان، ناطق حیوان ہے، اور الحیوان انسان، حیوان انسان ہے، الناطق انسان، ناطق انسان ہے، اور الانسان حیوان والانسان ناطق، انسان حیوان ہے، اور انسان ناطق ہے، کہنا درست ہے۔

ترکیب خواہ ذہنی ہو یا خارجی دونوں ترکیبوں میں کل جزو کا غیر ہوتا ہے اگر باری تعالیٰ کو مرکب قرار دیا گیا تو باری تعالیٰ غیر (اجزاء) کا محتاج ہو جائے گا، اور ہر محتاج ممکن ہوتا ہے پس ترکیب کی صورت میں واجب الوجود کا ممکن الوجود ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

باری تعالیٰ نہ جسم ہے نہ عرض

قال العلامہؒ: باری تعالیٰ کی دوسری صفت سلبیہ یہ ہے کہ نہ وہ جسم ہے نہ عرض نہ جوہر ورنہ مکان کی احتیاج لازم آئے گی۔ اور جسم ہونے کی صورت میں اس کا حوادث وحرکت وسکون سے خالی ہونا ممتنع ہوگا پس حوادث سے خالی نہ ہونے کی صورت میں لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ خود حادث قرار پائے اور یہ محال ہے۔

قال الشارحؒ: باری تعالیٰ جسم نہیں ——— فرقہ مجسمہ کو اس میں اختلاف ہے

جسم وہ جوہر ہے جس میں طول عرض وعمق پایا جائے۔

عرض وہ ہے کہ جو جسم میں حلول کیے ہوئے ہو اور بغیر جسم عرض کا وجود نہیں ہوتا۔

باری تعالیٰ کے جسم وعرض نہ ہونے پر دو دلیلیں ہیں

پہلی دلیل۔ اگر باری تعالیٰ جسم یا عرض ہوگا تو واجب الوجود نہ رہے گا بلکہ ممکن الوجود ہو جائے گا۔ سبب یہ ہے کہ ہر جسم مکان کا محتاج ہے اور ہر عرض محل کا محتاج ہے۔ اور مکان ومحل جسم وعرض کے مغایر ہیں پس جسم وعرض غیر کے محتاج ہیں اور جو غیر کا محتاج ہو وہ ممکن ہے اس لیے اگر باری تعالیٰ جسم یا عرض ہوگا تو ممکن الوجود ہو جائے گا اور یہ محال ہے۔

دوسری دلیل: اگر باری تعالیٰ جسم ہوگا تو حادث ہو جائے گا اور باری تعالیٰ کا حادث ہونا محال ہے کیونکہ وہ قدیم ہے۔ جسمیت کی صورت میں حدوث اس لیے لازم آتا ہے کہ کوئی جسم حوادث (حرکت وسکون) سے خالی نہیں ہے۔ اور جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ خود حادث ہے جس کا بیان قدرت کی بحث میں گزر چکا پس اگر باری تعالیٰ جسم ہوگا تو حادث ہو جائے گا

لیکن باری تعالیٰ قدیم ہے حادث ماننے کی صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا یعنی باری تعالیٰ قدیم بھی ہو اور حادث بھی، اور اجتماعِ نقیضین محال ہے۔

تشریح

شارح علیہ الرحمہ نے باری تعالیٰ پر اطلاق جوہر نہ ہونے پر کوئی دلیل پیش نہیں فرمائی۔

ذات باری تعالیٰ پر دو وجہ سے جوہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

پہلی وجہ: اسمائے باری تعالیٰ توقیفیہ ہیں یعنی خدا کے جو اسماء شرع میں وارد ہوئے ہیں فقط وہی اسماء خدا کے لیے استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ ہمارے لیے جائز نہیں ہے کہ اس کے لیے کوئی نام تجویز کریں اور شرع میں باری تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق نہیں تھا۔ اس لیے اس کو جوہر نہیں کہا جا سکتا۔

دوسری وجہ: جوہر کی تعریف یہ ہے کہ جوہر وہ ماہیت ہے کہ جب خارج میں پائی جائے تو لا فی موضوع ہو کر پائی جائے موضوع میں ہو کر نہ پائی جائے اس تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ جوہر کی ماہیت اس کے وجود کے مغایر ہے اور باری تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے۔

نوٹ: موضوع اس محل کو کہتے ہیں کہ حال اپنے وجود میں جس کا محتاج ہو اور محل کو حال کی احتیاج نہ ہو مثلاً سفیدی و سیاہی و سرخی کے لیے جسم موضوع ہے۔

باری تعالیٰ نہ کسی محل میں ہے اور نہ کسی جہت میں

قال العلامۃ: باری تعالیٰ کسی محل میں نہیں ہے ورنہ محل کا محتاج قرار پائے گا اور نہ کسی جہت میں ہے ورنہ جہت کی طرف احتیاج لازم آئے گی اور باری تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم محال ہے۔

قال الشارح: یہ دونوں وصف سلبی ہیں۔ پہلا وصف یہ کہ باری تعالیٰ کسی محل (مکان) میں نہیں ہے۔ نصاریٰ و بعض صوفیہ کو اس میں اختلاف ہے۔ نصاریٰ کے نزدیک باری تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں حلول کیے ہوئے ہے اور بعض صوفیا قائل ہیں کہ باری تعالےٰ بعض عارفین میں حلول کرتا ہے۔ اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ حلول کے جو معنی سمجھ میں آتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ایک موجود دوسرے موجود کا وجود میں تابع ہو۔ اگر نصاریٰ و صوفیاء حلول کے یہی معنی مراد لیتے ہیں تو یہ حلول باری تعالیٰ کے لیے محال ہے ورنہ باری تعالیٰ محل کا محتاج ہو جائے گا جو باطل ہے اور اگر ان لوگوں نے حلول کے کوئی اور معنی مراد لیے ہیں تو پہلے اس معنی کا تصور ضروری ہے تاکہ اس کے حق یا باطل ہونے کا فیصلہ کیا جا سکے۔

دوسرا وصف یہ کہ باری تعالیٰ کسی جہت میں نہیں ہے۔

جہت مقصد متحرک اور متعلق اشارۂ حسیہ کو کہتے ہیں۔ فرقۂ کرامیہ نے قرآن مجید کی آیات کے ظاہری معنی پر عمل کرتے ہوئے یہ گمان کر لیا ہے کہ خداوند عالم معاذ اللہ جہت فوق میں ہے۔ باری تعالیٰ کا کسی جہت میں ہونا باطل ہے۔ اس لیے کہ اگر کسی جہت میں پایا جائے گا تو یا جہت سے مستغنی ہو کر پایا جائے گا یا جہت کی طرف احتیاج ہوگی پہلی صورت میں وہ

جہت میں حلول نہ کرے گا کیونکہ جہت سے مستغنی ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ جہت کا محتاج ہو کر ممکن الوجود ہو جائے گا، حالانکہ واجب الوجود ہے اور یہ محال ہے۔ اور ظاہر آیات کی تاویلات و حالات ہیں جو اپنے اپنے مقام پر مذکور ہیں۔

دلائل عقلیہ اس امر پر قائم ہیں کہ باری تعالیٰ کے لیے جسم و جہت محال ہیں۔ پس جن آیات کے ظاہری معنی عقل کے خلاف ہیں، ان آیات کی تاویل ضروری ہے ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا یا ارتفاع نقیضین یا نقل پر عمل کرنا اور عقل کو چھوڑنا لازم آئے گا، اس صورت میں نقل بھی چھوٹ جائے گی۔ پس چوتھی صورت باقی رہ گئی ہے یعنی مقتضائے عقل پر عمل کرنا اور نقل میں تاویل کرنا۔

تشریح

قرآن مجید کی بعض آیات کے ظاہری معنی مراد لینے سے لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے جسم ہو مثلاً

یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ ——— اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے

اور بعض آیات کا ظاہری ترجمہ باری تعالیٰ کے لیے جہت کو ثابت کرتا ہے مثلاً اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی۔ ان آیات کا ظاہری ترجمہ اور حکم عقل میں تعارض ہے یعنی عقل دلالت کرتی ہے کہ باری تعالیٰ جسم و جسمانیات سے منزہ ہے جس مقام پر عقل و نقل میں تعارض ہو وہاں عقلاً چار صورتیں نکل سکتی ہیں (۱) عقل و نقل دونوں پر عمل کیا جائے (۲) دونوں کو ترک کر دیا جائے (۳) نقل پر عمل کیا جائے عقل کو ترک کر دیا جائے (۴) حکم عقل کو تسلیم کیا جائے اور نقل میں تاویل کی جائے۔ پہلی تین صورتیں باطل ہیں —— اس لیے کہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے

اللہ کے جسم بھی ہو اور جسم نہ بھی ہو، دوسری صورت میں ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے کہ جسم بھی نہ ہو اور غیر جسم بھی نہ ہو۔ اور اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین محال ہے۔ تیسری صورت میں نقل کو بھی ترک کرنا پڑے گا کیونکہ نقل کے سمجھنے کا ذریعہ ہمارے پاس صرف عقل ہے۔ اور نقل کے مقابلہ میں عقل کو ترک کر دیا گیا تو ہمارے پاس نقل کو سمجھنے کا کوئی ذریعہ نہ رہے گا۔ جس کی وجہ سے قرآن کو بھی ترک کرنا پڑے گا۔ اور ارتفاع نقیضین لازم آجائے گا۔ فقط چوتھی صورت عمل کے لیے باقی رہ جاتی ہے یعنی حکم عقل کو تسلیم کیا جائے اور نقل کے معنی عقل کے مطابق لیے جائیں

مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں ید کے معنی اور استوی کے معنی غلبہ کے ہیں۔

یہی تاویل ان آیات میں کرنا ہوگی جن کے ظاہری الفاظ سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت پر دھبہ آتا ہے کیونکہ عقل اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو معصوم ہونا چاہیئے۔ ورنہ احکام خدا قابل یقین نہ رہیں گے اور بعض آیات کے ظاہری الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ سرزد ہوئے پس حکم عقل کے مطابق انبیاء کی عصمت کا عقیدہ رکھنا ہوگا اور ان آیات کے معانی عقل کے موافق مراد لیے جائیں گے۔ ان آیات کی تاویل انشاء اللہ بحث نبوت میں مذکور ہوگی۔

باری تعالیٰ کے لیے لذت والم نہیں

قال العلامۃ: باری تعالیٰ کے لیے لذت والم نہیں، اس لیے کہ اللہ کے لیے مزاج کا ہونا محال ہے۔

قال الشارح: لذت والم وجدانی چیزیں ہیں جن کی تعریف نہیں کی جا سکتی بعض حضرات نے لذت والم کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

لذت: موافق طبیعت شے کے ادراک کا نام لذت ہے

الم: مخالف طبیعت شے کے ادراک کا نام الم ہے

لذت والم کبھی حسی ہوتے ہیں اور کبھی عقلی۔

ادراک اگر حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ ہے تو لذت والم حسی کہلائیں گے ——
اور اگر ادراک حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ نہیں ہے تو لذت عقلیہ والم عقلی کہلائے گا۔

لذت والم کے اقسام واضح ہو جانے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ الم خواہ حسی ہو خواہ عقلی۔ باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ کیوں کہ کوئی شے باری تعالیٰ کے منافی نہیں ہے جس کا ادراک الم کہلائے۔ لذت حسیہ بھی باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ کیونکہ لذت حسیہ مزاج کے تابع ہوتی ہے۔ اور مزاج باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ ورنہ باری تعالیٰ کا جسم ہونا لازم آئے گا۔

مزاج: چند عناصر کے تصادم وفعل وانفعال کے بعد جو کیفیت پیدا ہو اس کا نام مزاج ہے۔ البتہ لذت عقلیہ کو حکماء وصاحب کتاب، ابن قیم الجوزی نے باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیا ہے جس کی دلیل اس طرح پیش کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ اس کمال سے متصف ہے جو ذات واجب الوجود

کے اطلاق و ممنوع ہے۔ کیونکہ کسی بھی قسم کا نقص باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ اور باری تعالیٰ کو اس کمال کا ادراک بھی ہے پس باری تعالیٰ مدرک بھی ہے اگرچہ کمال وجود اعظم مدرک ہے، کا پورا ادراک ہے اور ادراک موافق ہی کا نام لذت عقلیہ ہے۔ لیکن متکلمین نے لذت مطلقہ کی باری تعالیٰ سے نفی کی ہے۔ مطلقاً نفی یا اس لیے ہے کہ متکلمین وحکما نے اسلام، لذت عقلیہ کے قائل نہیں ہیں۔ اور یا اس لیے کہ اسمائے باری تعالیٰ توقیفیہ ہیں بغیر اجازت شرع کسی کو باری تعالیٰ کے اسماء میں دخل دینا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی صفت کا اطلاق باری تعالیٰ پر عقلاً درست بھی ہو لیکن شرع میں وہ صفت اللہ کے لیے وارد نہ ہوئی ہو تو باری تعالیٰ پر اس صفت کا اطلاق خلاف ادب ہے۔ اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ اس صفت کا اطلاق کسی ایسی وجہ سے جائز نہ ہو جو ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔

باری تعالیٰ اپنے غیر کے ساتھ متحد نہیں

قال العلامہؒ: باری تعالیٰ اپنے غیر کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتا اس لیے کہ باری تعالیٰ کے لیے اتحاد محال ہے۔

قال الشارحؒ: اتحاد کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے (۱) اتحاد حقیقی (۲) اتحاد مجازی

اتحاد مجازی: ایک شے کا کون و فساد کے ذریعہ سے دوسری شے ہو جانا اتحاد مجازی کہلاتا ہے خواہ بغیر کسی شے کے اضافہ کے ہو مثلاً پانی حرارت کی وجہ سے ہوا ہو جانے یا کسی اضافہ کے ذریعہ ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ تراب (سوکھی مٹی) طین (گیلی مٹی) ہو گئی۔

اتحاد حقیقی: دو چیزوں کا ایک چیز ہو جانا اتحاد حقیقی کہلاتا ہے۔

اتحاد کے معنی واضح ہو جانے کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ اتحاد مجازی باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ کے لیے کون و فساد محال ہے۔

اتحاد حقیقی کے متعلق نصاریٰ قائل ہیں کہ باری تعالیٰ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ متحد ہے اور فرقہ صوفیہ قائل ہے کہ باری تعالیٰ عارفین کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے۔ ان لوگوں نے اگر اتحاد کے معنی کوئی اور تجویز کیے ہیں تو پہلے اس معنی کو معلوم ہونا چاہیے۔ اس کے بعد اس کے محال ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر اتحاد سے مراد وہی ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے یعنی دو چیزوں کا ایک ہو جانا تو یہ اتحاد فی نفسہ محال ہے چہ جائیکہ کسی کے لیے ثابت ہو۔ اس لیے کہ دو چیزوں کے اتحاد کے بعد تین صورتوں میں سے کوئی ایک صورت رہے گی۔

اتحاد کے بعد یا دونوں چیزیں باقی ہیں یا ایک باقی ہے اور ایک فنا ہو گئی یا یہ کہ دونوں فنا ہو گئیں اور تیسری نئی چیز وجود میں آ گئی۔ ان صورتوں میں اتحاد نہیں ہے کیونکہ پہلی صورت میں جب دونوں موجود ہیں تو ایک چیز کہاں ہوئی اس کا نام اتحاد نہیں ہے اور دوسری صورت ایک شے معدوم ہو گئی تو موجود و معدوم میں کوئی اتحاد نہیں ہوتا۔ اور تیسری صورت میں چونکہ دونوں معدوم ہو گئی ہیں اور تیسری نئی چیز وجود میں آئی ہے لہٰذا اس صورت میں اتحاد نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ اتحاد فی نفسہٖ محال ہے تو باری تعالیٰ کے لیے کس طریقہ سے اس کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔

تشریح

معنی کون وفساد: جسم کا ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف دفعۃً واحدۃً منتقل ہو جانا کون و فساد کہلاتا ہے۔ مثلاً پانی ہوا ہو جائے یا ہوا آگ ہو جائے وغیرہ اور اگر یہ انتقال تدریجاً ہے تو اس انتقال کا نام حرکت ہے مثلاً سرد پانی گرم ہو جائے۔

باری تعالیٰ محل حوادث نہیں

قال العلامۃ: تیسری صفت سلبیہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کا غیر سے متاثر ہونا محال ہے۔ اور باری تعالیٰ کے لیے نقص بھی محال ہے۔

قال الشارح: باری تعالیٰ کی صفت کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت نفس صفات کے لحاظ سے ہے مثلاً قدرت ذاتیہ وعلم ذاتی وغیرہ دوسری حیثیت ان صفات کا متعلقات سے متصف ہونا مثلاً مقدور کے اعتبار سے قادر، اور معلوم کے لحاظ سے عالم اور مخلوق کے اعتبار سے خالق ہونا۔

یہ صفات اگر اپنے متعلقات کے لحاظ سے ہوں گی۔ تو ان کے اعتبار یہ واضافیہ و حادثہ ومتغیرہ ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ وہ یہ صفت نہ عین ذات ہیں اور نہ صفات کمال۔ پہلی حیثیت کے اعتبار سے فرقہ کرامیہ کے نزدیک صفات حادثہ متجددہ ہیں بایں معنی کہ پہلے عالم نہ تھا پھر عالم ہو گیا پہلے قادر نہ تھا پھر قادر ہو گیا وعلیٰ ہذا القیاس دیگر صفات۔

فرقہ کرامیہ کا مذہب باطل ہے اس لیے کہ تغیر و تجدد تعلق اعتباری میں ہوتا ہے نہ کہ صفت ذاتی میں، پس اگر فرقہ کرامیہ کی مراد تغیر و تجدد سے تعلق اعتباری کا تغیر و تجدد ہے تو مسلم ہے اور اگر صفت عین ذات کا تغیر و تجدد ہے تو یہ دو وجہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ، اگر صفات باری تعالیٰ حادثہ متجددہ ہوں گی۔ تو باری تعالیٰ کا متغیر اور

غیر سے اثر پذیر ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس لزوم کی دو وجہیں ہیں

پہلی وجہ لزوم۔ صفت باری تعالیٰ عین ذات ہیں پس صفات میں تغیر و تجدد ذات باری تعالیٰ کے تغیر و تجدد کو مستلزم ہے۔

دوسری وجہ لزوم۔ صفت کا حدوث مستلزم ہے کہ محل میں اس صفت کے قبول کرنے کی قابلیت پیدا ہو۔ اور محل میں قابلیت کا پیدا ہونا محل کے متاثر ہونے کو مستلزم ہے لیکن ذات باری تعالیٰ کا متغیر و متاثر ہونا محال ہے۔ پس باری تعالیٰ کی صفات حادثہ نہیں ہو سکتیں اور یہی مطلوب ہے۔

دوسری وجہ بطلان۔ باری تعالیٰ کی صفات صفات کمال ہیں کیونکہ نقص باری تعالیٰ کے لیے محال ہے اگر صفات باری تعالیٰ حادثہ متجددہ ہوں گی۔ تو ایک وقت میں ذات باری تعالیٰ کا ان صفات سے خالی ہونا لازم آئے گا اور ذات باری تعالیٰ کا کمال سے خالی ہونا نقص ہے جو باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔

تشریح

صفات باری تعالیٰ میں سے دو صفتیں یعنی قدرت و علم عین ذات و حقیقیہ و صفت کمال ہیں۔ باقی صفات یا ان دونوں طرفوں کی طرف راجع ہیں اور یا صفات اضافیہ و اعتباریہ و غیر صفات کمال ہیں مثلاً خلق و رزق و ربوبیت و اماتت و احیاء وغیرہ قدرت ذاتیہ کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہیں اور صفات اضافیہ بھی ہو سکتی ہیں۔

قدرت علی الخلق و قدرت علی الرزق و قدرت علی الربوبیۃ و قدرت علی الاماتۃ و قدرت علی الاحیاء کے لحاظ سے یہ صفت عین ذات و صفات حقیقیہ کہلاتی ہیں اور

مخلوق کے اعتبار سے خالق و مرزوق کے لحاظ سے رازق و مربوب کے اعتبار سے رب۔
زندہ کو مردہ و مردہ کو زندہ کرنے کے اعتبار سے ممیت و محیی۔ یہ صفات نہ عین ذات ہیں
اور نہ صفات حقیقیہ ہیں اور نہ صفت کہلانے کی مستحق ہیں۔ کیوں کہ ان صفات میں اعتبارات
ملحوظ ہیں پس جب کوئی مخلوق و مرزوق و مربوب و مردہ و زندہ موجود نہ تھا تو باری تعالے
کو اس اعتبار سے نہ خالق کہا جا سکتا تھا اور نہ رازق نہ رب نہ ممیت اور نہ محیی۔ البتہ قدرت
کے لحاظ سے یہ تمام صفات عین ذات و صفات حقیقیہ ہیں ؛

باری تعالیٰ کے لیے رؤیت بصریہ نہیں

قال العلامۃ: چوتھی صفت سلبیہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے رویت بصریہ (آنکھوں سے اس کو دیکھنا) محال ہے۔ مرئی کا کسی جہت میں ہونا ضروری ہے کیونکہ مرئی دیکھنے والے کے مقابل ہوگا، یا حکم مقابل میں ہوگا پس جسم ہو جائے گا، اور جسمیت باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ عدم رویت پر قول باری تعالیٰ لن ترانی (اے موسیٰ تم مجھے کبھی نہ دیکھ سکو گے) موجود ہے اور لن کا استعمال ہمیشہ کی نفی میں ہوتا ہے۔

قال الشارح: حکماء اور فرقہ معتزلہ قائل ہیں کہ یہ امر محال ہے کہ باری تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا جا سکے کیونکہ باری تعالیٰ مجرد عن المادہ ہے۔

فرقہ مجسمہ اور فرقہ کرامیہ رویت باری تعالیٰ کو جائز سمجھتے ہیں، لیکن فرقہ اشاعرہ باری تعالیٰ کے مجرد عن المادہ ہونے کا عقیدہ بھی رکھتا ہے اور رویت بصریہ کی صحت کا بھی قائل ہے

فرقہ اشاعرہ کے یہ دو متضاد عقیدے ہماری سمجھ میں نہیں آسکتے۔ بعض اشاعرہ نے رویت بصریہ کے معنی میں جدت پیدا کی ہے اور کہا ہے کہ رویت بصریہ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کی صورت حاسۂ بصر (آنکھ) میں منطبع ہوگی یا آنکھ سے شعاع بصری شکل باری تعالیٰ پر پڑے گی۔ بصر کے متعلق دو قول ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مرئی کی صورت دیکھنے والے کی آنکھ میں چھپ جاتی ہے اور بعض کا خیال ہے کہ دیکھنے والے کی آنکھ سے مخروطی شکل پر ایک شعاع نکلتی ہے جو مرئی پر پڑتی ہے، بلکہ رویت بصریہ سے مراد وہ حالت ہے جو علم بالمرئیۃ (جو علم کسی شے کو دیکھنے سے حاصل ہو) کے بعد ہوتی ہے

اور بعض اشاعرہ نے یہ تاویل کی ہے کہ رویت بصریت سے مراد یہ ہے کہ باری تعالیٰ اپنے مومنین بندوں کے لیے ماہ شب چہاردہم کے مثل واضح و ظاہر ہوگا اور ہمارے نزدیک حکماء و معتزلہ کا قول حق ہے۔

فرقۂ اشاعرہ کا مقصد رویت باری تعالیٰ سے اگر کشف تام ہے تو یہ امر مسلّم ہے کیوں کہ آخرت میں تمام نظریات بدیہی ہو جائیں گے۔ کوئی شے نظری نہ رہے گی۔ اور ان کی مراد کشف تام نہیں۔ بلکہ رویت بصری ہی مراد ہے۔ جیسا کہ ان کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے۔ تو رویت باری تعالیٰ عقلاً بھی باطل ہے اور شرعاً بھی

استحالۂ رویت باری تعالیٰ پر عقلی دلیل۔ اگر باری تعالیٰ مرئی ہوگا تو کسی جہت میں ہوگا اور جہت میں ہو کر جسم ہو جائے گا اور جسم باری تعالیٰ کے لیے محال ہے جیسا کہ بیان کیا جا چکا۔

مرئی ہونے کی صورت میں باری تعالیٰ کا جہت میں ہونا اس لیے لازم آئے گا کہ ہر مرئی یا دیکھنے والے کے مقابل ہوگا یا حکم مقابل میں ہوگا۔ مثلاً آئینہ میں کسی شخص کی صورت دا آئینہ کی تصویر کو کہا جاتا ہے کہ حکم مقابل میں ہے اور مرئی کا مقابل یا حکم مقابل میں ہونا ایسا بدیہی امر ہے جس کا انکار ممکن نہیں اور ہر وہ شے جو مقابل یا حکم مقابل میں ہو اس کا جہت میں ہونا بھی بدیہی ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا پس ثابت ہوا کہ اگر باری تعالیٰ مرئی ہوگا تو لازم آئے گا کہ جہت میں ہو اور یہ محال ہے۔

بطلان رویت باری تعالیٰ پر دلائل شرعیہ

پہلی دلیل: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب اپنی قوم کے چند سفہاء کے سوال رویت کو بارگاہ باری تعالیٰ میں پیش کیا۔ تو جواب ملا کہ لن ترانی (اے موسیٰ تم مجھے کبھی

بھی نہیں دیکھ سکو گے)

لغت عرب میں حرف لن کی وضع ہمیشگی کی نفی کے لیے ہوتی ہے جب باری تعالیٰ کو موسیٰ علیہ السلام جیسا پیغمبر کبھی نہیں دیکھ سکتا۔ تو غیر نبی بدرجہ اولیٰ اس کو کبھی نہ دیکھ سکے گا (نہ دنیا میں اور نہ آخرت میں)

دوسری دلیل: قول باری تعالیٰ ہے

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ	آنکھیں اللہ کو نہیں دیکھ سکتیں
هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ	اور اللہ آنکھوں کا ادراک کرتا ہے
اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ	اور اللہ لطیف وخبیر ہے۔

اس آیت میں باری تعالیٰ نے عدم رویت بصریہ کے ذریعہ اپنی مدح فرمائی ہے۔ پس رویت بصریہ کا باری تعالیٰ کے لیے ثابت کرنا اس مدح کے خلاف و نقص ہوگا۔ اور ہر نقص باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔

تیسری دلیل۔ باری تعالیٰ نے اپنے متعلق رویت بصریہ کے سوال کو عظیم قرار دیا ہے۔ نیز رویت بصریہ کے سوال پر مذمت بھی فرمائی ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے۔ فَقَدْ سَئَلُوْا مُوْسٰى الخ ترجمہ (اے رسول تم سے یہ لوگ لکھی ہوئی کتاب کا نزول چاہتے ہیں تو موسیٰ سے تو اس سے بھی بڑا سوال کیا تھا۔ اور وہ سوال یہ تھا کہ اے موسیٰ ہمیں اللہ کو کھلم کھلا دکھا دو۔ پس اس عظیم سوال کی وجہ سے انہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا جس کی وجہ سے بجلی نے ان کو جلا کر خاکستر کر دیا)

(دوسری آیت میں ہے) اور جو لوگ ہماری ملاقات کی آرزو نہیں رکھتے۔ انہوں نے کہا کہ ہم پر ملائکہ کیوں نہ نازل ہوئے۔ یا ہم نے اپنے رب کو کیوں نہ دیکھ لیا۔ یہ لوگ یقیناً اپنے

نفسوں میں ایک امرِ عظیم کو لیے ہوئے ہیں جس کا حصول ممکن نہیں، اور یہ لوگ بہت زیادہ سرکش و نافرمان ہیں۔

تشریح

استحالۂ صحتِ رویتِ باری تعالیٰ پر دلائل تقریر و تقطیع پیش کیے جا چکے ہیں کسی مزید تشریح کی ضرورت نہ تھی۔ اشاعرہ نے قرآن مجید کی بعض آیات کے ظاہری معنی مراد لے کر صحتِ رویت پر استدلال کیا ہے۔ اس لیے ضروری سمجھا گیا کہ اشاعرہ کا استدلال اور اس کا رد منظرِ عام پر آئے تاکہ بحث تشنہ نہ رہ جائے۔

فرقۂ اشاعرہ نے صحتِ رویتِ باری تعالیٰ پر قرآن مجید کی دو آیتیں پیش کی ہیں

پہلی آیت: وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي
لیکن اے موسیٰ پہاڑ کی طرف دیکھو اگر پہاڑ اپنے مقام پر ساکن ہوگیا تو تم دیکھ سکو گے۔

اس آیت سے اشاعرہ نے استدلال کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرارِ جبل پر موقوف کر دیا ہے اور پہاڑ کا سکون ممکن تھا، لہٰذا رویت بھی ممکن ہوئی۔

جواب: آیتِ مذکورہ میں معلق استقرارِ جبل پر رویت کو موقوف نہیں کر دیا بلکہ استقرارِ جبل حالِ حرکت پر موقوف قرار دیا گیا ہے، اور سکونِ جبل حالِ حرکت محال ہے کیونکہ اس صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے کہ جبل متحرک بھی ہو اور ساکن بھی۔ پس رویت بھی محال ہے۔ ایک محال کو دوسرے محال پر معلق قرار دیا ہے، اس آیت سے رویت کا استحالہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ صحت۔

دوسری آیت: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ — اور کچھ اس دن اپنے رب کی طرف

إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ — دیکھ رہے ہوں گے

جواب۔ آیت میں لفظ ناظرہ کے معنی دیکھنے کے نہیں ہیں ناظرۃ بمعنی منتظرۃ ہے اور الآء کے معنی نعمت کے ہیں جس کی جمع آلاء ہے پس آیت کے معنی یہ ہیں کہ کچھ چہرے اس دن اپنے رب کی نعمت کے منتظر ہوں گے نظر بمعنی انتظر کلام عرب میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ زمانہ جاہلیت کا مشہور شاعر طرفہ بن عبد بکری اپنے معلقہ میں کہتا ہے۔

وَأَصْفَرَ مَضْبُوحٍ نَظَرْتُ حِوَارَهُ

عَلَى النَّارِ وَاسْتَوْدَعْتُهُ كَفَّ مُجْمِدِ

میں نے بار ہا آگ میں تپائے ہوئے زرد رنگ کے تیر جوا کھیلنے کے لیے ایسے کھلاڑی کے سپرد کر دیئے ہیں جو ہارنے میں مشہور تھا اور جواب کا منتظر رہا ہوں جب کہ ہم آگ پہ جمع تھے۔

اس شعر میں نَظَرْتُ بمعنی انتظرتُ استعمال ہوا ہے

ان دونوں آیتوں میں تاویل کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ نقل و عقل میں تصادم تھا اور نقل و عقل کے تصادم کی صورت میں تاویل ضروری ہو جاتی ہے جس کا بیان گزر چکا ہے۔

باری تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں

قال العلامۃ: پانچویں صفت سلبیہ یہ ہے کہ اس کا کوئی شریک نہیں ہے جس پر دلیل سمعی و دلیل تمانع قائم ہے۔ کیونکہ شریک موجود ہونے کی صورت میں نظام عالم درہم برہم ہو جاتا۔ و نیز شریک موجود ہونے کی صورت میں ترکیب لازم آئے گی کیوں کہ دونوں واجب الوجود ہونے میں مشترک ہوں گے پس ان میں سے ہر ایک کے لیے فصل ممیز کا ہونا ضروری ہوگا۔

قال الشارح: باری تعالیٰ سے نفی شریک پر تمام حکماء و متکلمین کا اتفاق ہے۔ دلائل سمعیہ توحید باری تعالیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام کا توحید باری تعالیٰ پر اجماع ہے۔ انبیاء کا صدق توحید پر موقوف نہیں۔ اس لیے انبیاء علیہم السلام کے اجماع میں دور لازم نہیں آئے گا۔

دوسرے متکلمین کی دلیل ہے جس کا نام دلیل تمانع ہے۔ یہ دلیل قول باری تعالیٰ

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا	اگر زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ اور خدا ہوتے تو زمین و آسمان کا نظام درہم برہم ہو جاتا۔

سے ماخوذ ہے۔ اس دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر خدا کا کوئی شریک فرض کیا جائے تو نظام عالم کا فساد لازم آئے گا اس لیے کہ ایک خدا کا ارادہ کسی جسم کو متحرک کرنے کے متعلق ہو، تو دوسرے خدا کے لیے یہ ممکن ہے یا نہیں کہ اس جسم کو ساکن رکھنے کا ارادہ کرے۔ اگر ممکن نہیں ہے تو اس خدا کا عجز لازم آیا۔ اور خدا نہ رہا۔ اور اگر ممکن ہے تو دونوں کے ارادے پورے ہوں گے

یا دونوں کے ارادے پورے نہ ہوں گے یا ایک کا پورا ہوگا اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں پہلی اور دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین یعنی جسم ساکن بھی ہو اور متحرک بھی ہو، لازم آتا ہے۔ اور دوسری صورت میں ارتفاع نقیضین یعنی جسم نہ ساکن ہو اور نہ متحرک، لازم آتا ہے۔ اور اجتماع نقیضین وارتفاع نقیضین دونوں محال ہیں تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں جس کا ارادہ پورا نہ ہوگا اس کا عاجز ہونا لازم آتا ہے اور اس عاجزی کا سبب دوسرے خدا کا ارادہ ہے اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا پس جس کا ارادہ پورا ہوتا ہے وہی خدا ہے۔

تیسری دلیل: توحید باری تعالیٰ پر حکماء کی جانب سے پیش کی گئی ہے۔ اس دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو واجب الوجود فرض کیے جائیں گے تو دونوں واجب الوجود نہ رہیں گے، بلکہ ممکن الوجود ہو جائیں گے کیونکہ دونوں کی ترکیب، ما بہ الاشتراک یعنی جنس اور ما بہ الامتیاز یعنی فصل، سے لازم آئے گی اس لیے کہ واجب الوجود ہونا دونوں میں مشترک ہے پس اگر ان دونوں میں کوئی ما بہ الامتیاز نہیں ہے تو دو نہیں ہیں اور اگر ما بہ الامتیاز ہے تو ان دونوں کے لیے ایک ایک ما بہ الامتیاز ہوگا اور ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور ہر محتاج ممکن ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اگر ایک سے زائد واجب الوجود فرض کیے جائیں گے تو دونوں ممکن الوجود ہو جائیں گے۔

باری تعالیٰ کے لیے احوالِ معانی نہیں

قال العلامہؒ: چھٹی صفت سلبیہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے احوال و معانی نہیں ہیں، اس لیے کہ اگر باری تعالیٰ قدرت کے ساتھ قادر، اور علم کے ساتھ عالم ہو گا وعلیٰ ہذا القیاس سمع و ارادے کے ساتھ مرید اور حیات کے ساتھ حی ہو گا تو ثبوتی صفات میں ان معانی کا محتاج ہو کر ممکن الوجود ہو جائے گا اور باری تعالیٰ کا ممکن الوجود ہونا محال ہے۔

قال الشارحؒ: فرقہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ قدرت کے ساتھ قادر، علم کے ساتھ عالم وعلیٰ ہذا القیاس باقی صفات ثبوتیہ ادراک کے ساتھ مدرک اور حیات کے ساتھ حی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ معانی زائد بر ذات ہیں جو خدا کی ذات میں قائم ہیں۔

فرقہ بہشمیہ کے نزدیک باری تعالیٰ اور دیگر ذوات میں مساوات ہے صرف الوہیت کی وجہ سے باری تعالیٰ کو دیگر ذوات سے امتیاز حاصل ہوا ہے اور اس الوہیت سے چار احوال پیدا ہوتے ہیں: قادریت، عالمیت، حییت اور موجودیت۔

باری تعالیٰ اس قادریت کے ساتھ قادر اور اس عالمیت کے ساتھ عالم، حییت کے ساتھ حی اور موجودیت کے ساتھ موجود ہے —— بہشمیہ کے نزدیک حال کی تعریف یہ ہے کہ وہ صفت ہے جو نہ موجود ہے اور نہ معدوم۔

بہشمیہ کا یہ قول بدیہی البطلان ہے کیونکہ کسی ایسی صفت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا جو نہ موجود ہو اور نہ معدوم کیونکہ موجود و معدوم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

حکماء اور متکلمین کا مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ باری تعالیٰ قادر بذاتہ و مرید لذاتہ و علیم لذاتہ ہیں نہ بذریعہ صفات۔

اور یہی مسلک حق ہے اس لیے کہ اگر باری تعالیٰ صفت قدرت یا ارادہ سے قادر اور علم یا ماہیت کے ساتھ متصف ہو گا تو باری تعالیٰ کا مفتقر و محتاج الی الغیر ہونا لازم آئے گا۔ اس لیے کہ یہ صفات زائد علی ذات باری تعالیٰ کے مغائر ہیں اور محتاج الی الغیر ممکن الوجود ہے پس باری تعالیٰ کی صفات اگر زائد بر ذات ہوں گی تو باری تعالیٰ کا ممکن الوجود ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

باری تعالیٰ محتاج نہیں

قال العلامۃ: ساتویں صفت سلبیہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ محتاج نہیں ہے۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ کے علاوہ کوئی واجب الوجود نہیں ہے پس باری تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ باری تعالیٰ کو ما سوا سے مستغنی اور ما عداہ کو باری تعالیٰ کی احتیاج ہو۔

قال الشارح: باری تعالیٰ کی صفات سلبیہ میں سے ایک صفت یہ ہے کہ باری تعالیٰ مطلقاً اپنے غیر کا محتاج نہیں ہے نہ اپنی ذات میں اور نہ صفات میں۔ اور یہ اس لیے کہ وجوب وجود فقط باری تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہے۔ جو باری تعالیٰ کے مطلقاً مستغنی ہونے کو مقتضی ہے۔ پس اگر باری تعالیٰ کو غیر کا محتاج فرض کیا جائے گا تو باری تعالیٰ کا ممکن الوجود ہونا لازم آئے گا اور باری تعالیٰ کا ممکن الوجود ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ باری تعالیٰ جلت عظمتہ جمیع ما عداہ سے مستغنی ہے اور جمیع ما عداہ اس کے وجود کے رشحات میں سے ایک رشحہ اور اس کے فیضان کے ذرات میں سے ایک ذرہ ہیں۔

تمت الصفات الثبوتیۃ والسلبیۃ

تشریح

صفات باری تعالیٰ کے متعلق کسی غیر معصوم کا قول قابل قبول نہیں ہو سکتا اور نہ صفات باری تعالیٰ کا قیاس صفات مخلوق پر کیا جا سکتا ہے۔ خالق کے صفات کی

معرفت صرف اس مثل اعلیٰ کے ذریعہ ہو سکتی ہے جس کو باری تعالیٰ نے اپنی صفات کی معرفت کے لیے مثل اعلیٰ قرار دیا ہے جیسا کہ سورۂ نحل میں ارشاد ہوتا ہے

وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ	اور اللہ کے لیے مثل اعلیٰ ہے اور وہ بڑی عزت و حکمت والا ہے

سورۂ روم میں ارشاد ہوتا ہے

وَلَهُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ	اور اللہ کے لیے مثل اعلیٰ ہے آسمانوں میں اور زمین میں اور اللہ ہی عزیز و حکیم ہے

اس آیت سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ کی معرفت میں جس طرح سے اہل ارض مثل کے محتاج ہیں، اسی طرح سے اہل سموات بھی معرفت باری تعالیٰ میں مثل کے محتاج ہیں

مِثل اور مَثَل کا باہمی فرق۔ ایک نوع کے افراد آپس میں ایک دوسرے کی مثل ہوتے ہیں مثلاً زید بکر کی مثل اور بکر زید کی مثل۔

مَثَل ایک موجود کا دوسرے موجود سے صفت میں مشابہ ہونا جس میں صفت مذکورہ نمایاں ہوتی ہے۔ اس کو غیر نمایاں صفت والے کی مثل قرار دیا جاتا ہے۔ مثل ایک دوسرے کو سمجھانے کے لیے پیش کی جاتی ہے۔ اس لیے مثل دینے والا غیر نمایاں ہونے کا فرق ذہن کا مخاطب ہوگا یعنی مخاطب کے لحاظ سے جس میں صفت نمایاں ہے وہ مثل قرار پاتا ہے۔ اسی وجہ سے اللہ و غیر اللہ کی مثل نہیں قرار پا سکتا۔ کیونکہ اللہ کی صفات تک عقول کی رسائی ممکن ہی نہیں ہے کہ خصوصی صفات تک پہنچ سکے۔ اسی وجہ سے اس لیے اللہ غیر اللہ کے لیے مثل نہیں قرار پا سکتا۔

اللہ کے لیے کوئی مثل نہیں کیونکہ واجب الوجود ہونے میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہے

اسی لیے ارشاد ہوتا ہے:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ — اللہ کی مثل کوئی نہیں ہے

البتہ اللہ کے لیے مثل ہی نہیں بلکہ مثل اعلیٰ ہے۔ زمین و آسمان والوں کے اعتبار سے اللہ کے صفات اس مثل اعلیٰ میں نمایاں ہونا چاہئیں۔ ورنہ اللہ کے صفات کی مثل نہیں قرار پاسکتا۔ قرآن مجید میں مثل کا استعمال غیر محسوس کو محسوس کے ذریعے سمجھانے کے موقع پر زیادہ تر ہوا ہے۔ باری تعالیٰ کی معرفت کے لیے مثل اعلیٰ مخلوق اول کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں قرار پاسکتا۔ اس مثل اعلیٰ کو اللہ کی معرفت بلا واسطہ ہوگی اور اس مثل اعلیٰ کے غیر کو باری تعالیٰ کی معرفت اس مثل اعلیٰ کے واسطہ سے ہوگی۔ حدیث قدسی میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ يَا مُحَمَّدُ لَوْ خَلَقْتُ الْخَلْقَ

میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا میں نے اس امر کو محبوب رکھا کہ میں پہچانا جاؤں پس اے محمدؐ میں نے فوراً تم کو پیدا کر دیا پھر تمہارے طفیل میں خلق کو پیدا کر دیا۔

یہاں بھی خلق سے مراد مخلوق اول ہی ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی صفات موجود تھیں چونکہ عین ذات ہیں۔ لیکن ان کا ظہور نہ تھا کیونکہ باری تعالیٰ اپنی صفات کا خود مظہر نہیں قرار پاسکتا۔ ورنہ محل حوادث ہو کر ممکن الوجود ہو جائے گا۔ صفات باری تعالیٰ وجود کے لحاظ سے قدیم اور ظہور کے لحاظ سے حادث ہیں۔ اور کوئی صفت اپنے وجود کے اعتبار سے دوسرے کے لیے مفید نہیں قرار پاسکتی بلکہ محل ظہور میں آکر صفت غیر کے لیے مفید ہوا کرتی ہے۔

مثلاً عالم کا علم عالم ہی میں موجود ہونے کی حد تک کسی کے لیے مفید نہیں۔ اور جب علم کا ظہور ہوگا تو غیر کے لیے مفید ہو سکے گا چونکہ غیر کو فائدہ پہنچانا مقصود تھا اس لیے باری تعالیٰ کو یہ بات پسند آئی کہ اس کے صفات محل وجود سے آگے بڑھ کر محل ظہور میں آئیں۔ پس صفات باری تعالیٰ کا مظہر ہی مثل اعلیٰ ہے۔ اگر اس مظہر مثل اعلیٰ میں کوئی نقص تجویز کیا جائے گا تو وہ نقص باری تعالیٰ کی طرف عائد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ علت و معلول کے درمیان جب کوئی واسطہ نہ ہو تو معلول میں نقص کے معنی یہ ہوں گے کہ علت اس امر سے عاجز ہی کہ معلول کو ایسا بنا دے جو کل طور پر صفت کی عکاسی کر سکے پس ثابت ہوا کہ مثل اعلیٰ حقیقت محمدیہ ہے۔ اور حقیقت محمدیہ کا مظہر ایک نہیں ہے بلکہ اس کے مظاہر چودہ ہیں جیسا کہ خود سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ

اَوَّلُنَا مُحَمَّدٌ وَاَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ	ہمارا پہلا بھی محمدؐ ہے درمیانی بھی
وَآخِرُنَا مُحَمَّدٌ وَكُلُّنَا مُحَمَّدٌ	محمدؐ ہے اور آخری بھی محمدؐ اور ہم کل کے
	کل محمدؐ ہیں۔

اس حدیث کا مقصد صرف یہ ہے کہ حقیقت ایک تھی جس کا ظہور چودہ مظاہر میں ہوا۔ ان مظاہر کی تعمیم دلیل کی طرف باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے

يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ	یہ لوگ اللہ کے نور کو اپنے منہ کی
اللّٰهِ بِاَفْوَاهِهِمْ وَاللّٰهُ مُتِمُّ	پھونکوں سے بجھانا چاہتے ہیں اور اللہ
نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ	اپنے نور کو مکمل کر کے رہے گا۔ اگرچہ
(سورہ صف)	مشرکوں کو یہ امر ناگوار گذرے۔

یہ مطلب اس حدیث کا ہے جس میں حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے

ارشاد فرمایا کہ میں اور علی علیہ السلام ایک ہی نور سے ہیں۔ ہم دونوں کا نور صلب عبد المطلب تک ایک رہا۔ صلب عبد المطلب کے بعد اس نور کے دو حصے ہو گئے۔ ایک حصہ صلب عبداللہ میں آیا جس سے میں پیدا ہوا اور دوسرا حصہ صلب ابو طالب کی طرف منتقل ہوا جس سے علی علیہ السلام پیدا ہوئے۔ یہ امر بھی واضح ہے کہ نور مجرد کا تعلق نہ صلب سے ہوتا ہے اور نہ نور مجرد قابل تقسیم قرار پا سکتا ہے پس وہ نور جو منتقل ہوتا رہا اور تقسیم ہوا وہ (روحی) تھا۔ ان حضرات کے جسم مقدس بھی نوری تھے یہی جسم مقدس حقیقت محمدیہ کے مظاہر تھے۔ اسی لیے اصول کافی میں امام علیہ السلام کا ارشاد ہے لولانا ما عرف اللہ یعنی اگر ہم موجود نہ ہوتے تو اللہ کی معرفت ہی ممکن نہ تھی۔

وَفِي الْعُيُونِ عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ	کتاب عیون اخبار الرضا میں امام رضا علیہ
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ	السلام سے روایت ہے کہ جناب
وَسَلَّمَ قَالَ لِعَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ	رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے
وَأَنْتَ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَفِي مَقَالَتِهِ	حضرت علی علیہ السلام سے فرمایا کہ تم ہی مثل
ثُمَّ قَالَ فِي خُطْبَتِهِ نَحْنُ كَلِمَةُ	اعلیٰ ہو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ امام
التَّقْوَى وَسَبِيلُ الْهُدَى وَالْمَثَلُ	رضا علیہ السلام نے ایک خطبے میں
الْأَعْلَى وَفِي الزِّيَارَةِ الْجَامِعَةِ	فرمایا کہ ہم کلمۂ تقویٰ اور
الْجَوَادِيَّةِ سَلَامٌ عَلَى الْأَئِمَّةِ	سبیل ہدیٰ ہیں اور مثل اعلیٰ ہیں۔ اور امام محمد
الْهُدَى وَلِيِّ التَّقْوَى وَوَرَثَةِ	تقی علیہ السلام کی زیارت جامعہ میں ہے
الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَثَلِ الْأَعْلَى	سلام ہو ہدایت کرنے والے ائمہ پر جو

(زیارت) اور سلام ہو وارثان انبیاء پر اور سلام ہو مثل اعلیٰ پر (تفسیر صافی تفسیر سورۃ روم)

مباحث الجدل

حسن و قبح عقلی

قال العلامۃ: چوتھی فصل عدل باری تعالیٰ کے بیان میں ہے۔ اس فصل میں چند مباحث ہیں۔

پہلا بحث: (حسن و قبح عقلی کے بیان میں)

عقل بداہتہً اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بعض افعال فی نفسہٖ حسن ہیں مثلاً امانت کا ادا کرنا احسان و صدق نافع ——— اور بعض افعال فی نفسہٖ قبیح ہیں۔ مثلاً ظلم و کذب ضار و ضرر رساں۔ اسی لیے افعال کے حسن و قبیح ہونے کے وہ لوگ بھی قائل ہیں جو شریعت کے قائل نہ تھے مثلاً ملاحدہ (دہریے) اور حکماء ہنود وغیرہ اگر اشیاء کا حسن و قبح عقلی نہ ہوگا تو شرعی بھی نہ ہوگا۔ اس لیے کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے صدور کذب کے قبح پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہ ہوگی۔

قال الشارح رحمہ: مصنف علیہ الرحمۃ مباحث توحید سے فارغ ہوئے۔ تو عدل کی بحث کو شروع کیا عدل باری تعالیٰ سے مراد باری تعالیٰ کو ارتکاب فعل قبیح و ترک فعل واجب سے منزہ و مبرا سمجھنا ہے ——— چونکہ عدل باری تعالیٰ کی معرفت حسن عقلی و قبح عقلی کی معرفت پر موقوف ہے اس لیے مصنف علیہ الرحمہ نے حسن و قبح عقلیین کے بیان سے اس بحث کو شروع کیا۔

جاننا چاہیئے کہ فعل کسی تعریف کا محتاج نہیں ہے بلکہ فعل کا مفہوم ہر شخص سمجھتا ہے فعل کا صدور یا تحت شعور ہوتا ہے یا بلا شعور ——— افعال لاشعوریہ محل بحث ہی نہیں ہوتے مثلاً

حرکت تامہ ہونے والا یا حرکت سے ہی رکنے والا۔ افعال شعوریہ کی چند قسمیں ہیں اس لیے کہ اس فعل سے یا عقل متنفر ہے یا نہیں۔ اگر متنفر ہے تو اس فعل کو قبیح کہتے ہیں۔ اگر عقل متنفر نہیں ہے تو اس کا کرنا و نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ یا کسی ایک کو ترجیح ہے۔ اگر فعل و ترک دونوں برابر ہیں۔ تو اس فعل کا نام مباح ہے۔ اور اگر کسی کو ترجیح ہے تو اگر فعل کو ترجیح ہے تو اس کا ترک جائز ہے یا نہیں۔ پہلے کا نام مستحب اور دوسرے کا نام واجب ہے۔ اور اگر ترک کو ترجیح ہے تو یا فعل جائز ہوگا یا جائز نہ ہوگا پہلے کا نام مکروہ اور دوسرے کا نام حرام ہے۔ شریعت میں بھی احکام خمسہ ہیں۔ مباح، مستحب، واجب، مکروہ، حرام۔

افعال شعوریہ کی چھ قسمیں قرار پائی ہیں۔ قبیح، واجب، مستحب، حرام، مکروہ، مباح

اقسام افعال شعوریہ کی وضاحت کے بعد یہ معلوم ہونا چاہیے کہ حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے۔

۱۔ حسن صفت کمال اور قبح صفت نقص کو کہتے ہیں۔ مثلاً علم حسن ہے اور جہل قبیح ہے۔

۲۔ حسن شے کا موافق طبع ہونا اور قبح شے کا مخالف طبع ہونا مثلاً مستلذات (لذیذ اشیاء) کو حسن اور آلام و مصائب کو قبیح کہا جاتا ہے۔

۳۔ حسن وہ فعل ہے کہ جس کا فاعل دنیا میں مدح اور آخرت میں ثواب کا مستحق قرار پائے۔ قبیح وہ فعل ہے کہ جس کا فاعل دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق قرار پائے

پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن و قبح کے عقلی ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے البتہ تیسرے معنی کے لحاظ سے حسن و قبح کے عقلی ہونے کے متعلق حکمائے اسلام میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ فرقہ اشاعرہ کا خیال ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے اشیاء کے حسن و قبح پر عقل دلالت نہیں کرتی بلکہ شرع نے جس شے کو حسن قرار دیا وہ حسن ہوگی اور جس شے کو قبیح قرار دے دیا وہ قبیح

ہو گئی۔ اور فرقۂ معتزلہ و امامیہ کے نزدیک اسی تیسرے معنی کے لحاظ سے بھی اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔ حسن فی نفسہ حسن ہے اور قبیح فی نفسہ قبیح ہے۔ شرع صرف اشیاء کے حسن و قبح کی کاشف و مبین ہے۔

فرقۂ معتزلہ و امامیہ نے اپنے مسلک کے اثبات پر چند تنبیہات کی ہیں۔

پہلی تنبیہ: ہم بلاشبہ بعض اشیاء کے حسن و قبح کو جانتے ہیں جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً بداہۃً ہمیں علم ہے کہ صدق نافع، انصاف، احسان اور ہلاک ہونے والوں کو ہلاکت سے بچانا افعال حسنہ ہیں۔ اسی طریقے سے بعض افعال کے قبیح ہونے کا بھی ہم کو علم بدیہی ہے مثلاً کذب ضار، ظلم، غیر مستحق کے ساتھ برائی سے پیش آنا اور اسی قسم کے دیگر افعال کے قبح کو ہر شخص جانتا ہے۔ اسی وجہ سے یہ حکم فطرت انسانی میں ودیعت فرمایا گیا ہے۔ اگر ہم کسی شخص سے یہ کہیں کہ اگر تم سچ بولو گے تو تم کو ایک دینار انعام دیا جائے گا۔ اور اگر جھوٹ بولو گے تب بھی تمہیں ایک دینار انعام دیا جائے گا اور سچ و جھوٹ تمہارے لیے دونوں برابر ہیں پس وہ شخص شرع کے حکم کو معلوم کیے بغیر اپنی عقل کے نزدیک سچ اختیار کرے گا۔ اور جھوٹ سے کنارہ کشی کرے گا۔

دوسری تنبیہ: اگر اشیاء کا حسن و قبح فقط شرع سے معلوم ہو سکے گا اور عقل اشیاء کے حسن و قبح کا ادراک نہ کرے گی۔ تو لازم آئے گا کہ بغیر شرع نہ اشیاء میں حسن پایا جائے اور نہ قبح۔ کیوں کہ شئے کے ثبوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے حالانکہ بغیر شرع اشیاء میں حسن و قبح موجود ہے۔ جو لوگ شرع کے قائل نہیں ہیں مثلاً ملحد و مشرک، وہ حکمائے ہند بھی جو شریعت کے قائل نہیں ہیں بعض اشیاء کے حسن و بعض اشیاء کے قبح کے قائل ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔

تیسری تنبیہ: اگر اشیاء کا حسن و قبح عقلی نہ ہوگا۔ تو شرعی بھی نہ رہے گا۔ اس لیے کہ اس صورت میں کذب شارع کے قبح پر کوئی عقلی دلیل تو قائم نہ ہو سکے گی اور شارع اپنے کذب کے قبح کو خود بیان نہیں کر سکتا پس شارع نے جن اشیاء کے حسن و قبح کی خبر دی ہے ان کے حسن و قبح پر یقین نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے شارع نے جھوٹی خبر دی ہو یا یں معنی کہ حسن کو قبیح اور قبیح کو حسن قرار دے دیا ہو پس اشیاء کا حسن و قبح شرعی بھی نہ رہا۔

تشریح

بعض حضرات عدل باری تعالیٰ کو توحید میں داخل سمجھتے ہیں۔ جس طریقہ سے اور صفات ثبوتیہ مثلاً قدرت و علم وغیرہ۔ لیکن ایسا نہیں ہے توحید میں صرف وہ صفات آ سکتی ہیں جو صفات ذات ہیں۔ عدل صفت ذات نہیں ہے بلکہ صفت فعل ہے۔ اس لیے صفات ذات میں عدل کو شامل نہیں کیا جا سکتا۔

اصول دین میں سے دوسری اصل عدل ہے۔ اس کے متعلق بھی اختلاف ہے کہ عدل اصول دین میں شامل ہے یا نہیں — اہل اسلام کے نزدیک اصول دین تین ہیں۔ توحید نبوت۔ معاد۔

فرقہ امامیہ اثنا عشریہ کے نزدیک اصول دین پانچ ہیں۔ توحید۔ عدل۔ نبوت امامت۔ معاد۔

توحید و نبوت و معاد کے اصل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے ہمیں بھی کوئی احتیاج نہیں ہے کہ ان تینوں کے اصول دین ہونے کے متعلق کوئی دلیل پیش کریں۔ عدل و امامت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ فرقہ شیعہ نے ان دونوں کو اصول دین میں داخل کیا ہے۔ اس

لیے ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ عدل و امامت شیعوں کے خانہ ساز کردہ اصول ہیں یا حقیقتہً دین عدل و امامت کے بغیر ہی مکمل رہتا ہے۔

اُصول و فروع میں فرق

اصول وہ ہیں جن پر دین کی بنیاد قائم ہے۔ اگر ان میں سے کسی ایک کا انکار کر دیا جائے تو اصل دین ہی ختم ہو جائے۔

فروع کچھ افعال و اعمال کا نام ہے جن کے ترک کرنے سے اصل دین ختم نہیں ہوتا۔ جس قدر عمل ہو سکے اسی قدر جزا و سزا ہوتی ہے۔ کسی ایک کے تارک کی سزا دائمی نہیں ہوتی۔ اگر عدل باری تعالیٰ کو اصول دین سے علیحدہ کر دیا جائے گا تو اصل دین ہی ختم ہو جائے گا اس لیے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ سے صدور فعل قبیح ممکن ہوگا۔ ہو سکتا ہے کہ باری تعالیٰ کسی کاذب نبی کی تصدیق فرما دے یعنی اس کے ہاتھوں پر معجزہ کو ظاہر فرما دے پس نبی صادق و نبی کاذب کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہ رہے گا اور خدائی احکام یقینی نہ رہیں گے۔ جب خدائی احکام یقینی نہ رہے تو اصل دین ہی ختم ہو گیا۔ و نیز اگر عدل باری تعالیٰ کو اصول دین میں شامل نہ کیا جائے گا۔ تو انسانوں کو پیدا کرنا اور ان کو مکلف قرار دینا عبث و بیکار ہوگا۔ دنیا کو پیدا کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی اس لیے کہ خدا کو بندوں کی اطاعت و معصیت کا علم ازل سے ہے مطیع بندوں کو جزا اور عاصی و گنہگار بندوں کو سزا اپنے علم کی بنا پر دے دیتا۔ اور ابتداءً ہی نیکو کاروں کو جنت اور بدکاروں کو جہنم میں داخل کر دیتا۔ استحقاق ثواب و عقاب کے لیے تکلیف کو واسطہ قرار دینا باری تعالیٰ کے عدل ہی پر مبنی ہے اس لیے کہ ثواب کے معنی ہیں

هُوَ النَّفْعُ الْمُسْتَحَقُّ مُقَارِنٌ — ثواب وہ نفع مستحق ہے کہ جو تعظیم و

لِتَعْظِيْمِ وَالْاِجْلَالِ — اجلال سے مراد ہو۔

غیر مستحق کی تعظیم عقلاً قبیح ہے جس وقت تک استحقاق تعظیم پیدا نہ ہو جائے۔ ثواب نہیں دیا جا سکتا اور استحقاق پیدا ہوتا تکلیف پر عمل کرنے کے بعد پس اگر عدل باری تعالےٰ سے انکار ہوگا تو تکلیف بیکار ہو گی اور جب تکلیف بیکار ہو گی تو اصل دین ختم۔

عدل باری تعالیٰ سے مراد یہ ہے کہ وہ واجب کو ترک نہیں کرتا اور فعل قبیح کا ارتکاب نہیں کرتا واجب سے مراد واجب عقلی ہے یعنی جس کے ترک پر عقلا مذمت کریں۔

ہم اس امر کا اظہار بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ عدل باری تعالیٰ کو شیعوں نے اصول دین میں داخل کیا ہے۔ واجب سے ذہن ہے اسی وقت سے عدل اصول دین میں داخل ہے۔

باتفاق مسلمین سجدہ اصول دین میں داخل نہیں ہے اور یہ امر بھی مسلم ہے کہ کسی فرع کے ترک پر دائمی سزا نہیں دی جا سکتی۔ تو پھر شیطان کو ترک سجدہ پر کیوں دائمی سزا دی گئی اور ہمیشہ کے لیے لعنت کا طوق اس کے گلے میں ڈالا گیا کیا شیطان نے توحید، نبوت و معاد میں سے کسی اصل کا انکار کیا تھا۔ قرآن مجید شاہد ہے کہ وہ توحید کا منکر نہ تھا۔ نبوت خیار کا اقرار بھی۔

اِلَّا عِبَادَكَ الْمُخْلَصِيْنَ — یعنی تیرے مخلص بندوں کے علاوہ سب کو گمراہ کرنے کی کوشش کروں گا۔ (مخلص بندے یعنی جن کو اللہ نے عبادت کے لیے خالص کر لیا ہو معصومین ہی ہو سکتے ہیں)

قرآن میں موجود ہے

اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ — یوم بعث تک مجھے زندہ رکھ

سے اقرار معاد بھی ہے۔ پھر جب اصول دین میں سے کسی اصل کا انکار نہ تھا۔ تو دائمی سزا کا

مستحق کیوں ہوا۔ اگر ایک سجدہ کا ترک کر دینا ہی اس طولانی سزا کا سبب ہے تو اگر ایک مسلمان صبح کی نماز ترک کر دے تو وہ چار سجدوں کا تارک قرار پائے گا۔ اس کی سزا کتنی ہونی چاہیے۔ بہرحال اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ سزا ترک سجدہ ہی کی بنا پر تھی تو باری تعالیٰ نے شیطان سے دریافت کیوں فرمایا

مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ	(شیطان سے فرمایا) تو بتا کہ تو نے کیوں سجدہ نہیں کیا جبکہ میں نے تجھ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا تھا

وہ ملعون جواب میں کہتا ہے

أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ	میں آدم سے افضل ہوں کیونکہ تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور آدم کو خاک سے

اور افضل کو مفضول کے سامنے جھکانا خلاف عدالت ہے۔ اس جواب کا سننا تھا کہ ارشاد ہوا فَاخْرُجْ ملعون نکل جا دور ہو جو مجھے غیر عادل سمجھتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ سزا ترک سجدہ پر نہ تھی بلکہ اس ترک سجدہ کے ضمن میں عدل باری تعالیٰ کا انکار تھا۔ عدل باری تعالیٰ کے انکار پر اس کو یہ سزا دی گئی۔ اگر عدل باری تعالیٰ اصول دین میں داخل نہ ہوتا تو شیطان کو دائمی سزا نہ دی جاتی کیونکہ یہ امر مسلم ہے کہ کسی اصل کے انکار پر ہی سزا دائمی ہوتی ہے کسی فرع کے ترک پر سزائے دائمی نہیں دی جا سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ عدل باری تعالیٰ اس وقت سے اصول دین میں داخل ہے کہ جس وقت دین روئے زمین پر آیا بھی نہ تھا۔

امید اسناد امامت کہ شیعوں نے امامت کو اصول دین میں داخل کیا ہے۔ سو اس کے

متعلق ہم یہاں صرف علامہ تفتازانی کی کتاب شرح عقائد نسفی کی عبارت کو نقل کر دینا کافی سمجھتے ہیں۔

شرح عقائد نسفی علامہ تفتازانی ص ۱۲۹ پر یہ عبارت موجود ہے۔

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ نَصْبَ
الْإِمَامِ وَاجِبٌ إِنَّمَا الْخِلَافُ
فِي أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَى اللّٰهِ أَمْ
عَلَى الْخَلْقِ عَقْلًا أَمْ سَمْعًا وَ
الْمَذْهَبُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ
سَمْعًا لِقَوْلِهِ صَلْعَمْ مَنْ
مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ
مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً وَلِذَا
فَقَدَّمُوهُ عَلَى دَفْنِ الرَّسُولِ۔

اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع
ہے کہ نصب امام واجب ہے اختلاف
صرف اس بارے میں ہے کہ نصب امام
اللہ پر واجب ہے یا بندوں پر واجب ہے
اور یہ وجوب عقلی ہے یا شرعی۔ مذہب
اہل سنت یہ ہے کہ بندوں پر واجب ہے کہ امام
مقرر کریں اور یہ وجوب شرعی ہے جس کی
دلیل جناب رسالتمآب صلعم کا قول ہے کہ
جو شخص اس حالت میں مر جائے کہ اپنے زمانہ
کے امام کو نہ پہچانتا ہو وہ کفر کی موت
مرتا ہے اسی لیے صحابہؓ نے تقرر امام کو
دفن رسول پر مقدم رکھا

جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عدم معرفت امام زمانہ کی حالت میں مر جانے کو کفر کی موت قرار دیا ہے جس کا مرجع مفہوم یہ ہے کہ امامت اصول دین میں داخل ہے اس لیے کہ فروع میں سے کسی فرع کی عدم معرفت کی حالت میں مرنا باتفاق مسلمین کفر کی موت نہیں ہے اگر کوئی کافر اسلام لائے اور لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے، اقرار و اعتقاد

کے بعد فوراً مر جاتے قبل اس کے کہ اس کو کسی فرع کی معرفت حاصل ہوئی ہو تو وہ شخص اسلام کی موت مرتا ہے نہ کہ کفر کی موت۔ البتہ اصول دین میں سے کسی اصل کی عدم معرفت کی حالت میں مرنا کفر کی موت ہے۔ اس حدیث میں مسلمانوں کو نہ جرح و قدح کا اختیار حاصل ہے۔ اور نہ امام کے معنی میں کسی تصرف کا حق ہے کیوں کہ اس حدیث پر یک واجب یعنی نصب امام کی بنیاد قائم ہے اگر حدیث سے انکار ہوا یا امام کے معنی قرآن کے لیے گئے تو وجوب نصب امام پر کوئی دلیل شرعی علامہ تفتازانی کے قول کی بنا پر نہ رہے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے صدق کو نافع اور کذب کو ضار (ضرر رساں) کی قید سے اس لیے مقید کیا ہے کہ صدق مطلقاً حسن نہیں ہے اور نہ کذب مطلقاً قبیح ہے۔ بلکہ اگر صدق نفع رساں ہے تو حسن ہے اسی طریقہ سے اگر کذب ضرر رساں نہیں ہے تو قبیح نہیں ہے۔ ہاں اگر کذب ضرر رساں ہے تو قبیح ہے۔ اس پر قریب قریب تمام مسلمان متفق ہیں اور تقاضائے عقل بھی یہی ہے۔ ہم اس مقام پر کتاب ریاض الصالحین از امام محدث الحافظ محی الدین ابی زکریا یحییٰ بن شرف النووی باب بیان ما یجوز من الکذب ص ۵۹۵ و ۲۰۰ کی عبارت نقل کرتے ہیں۔ اس عبارت سے تقیہ کا مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے۔ وہ عبارت یہ ہے:

وَمُخْتَصَرُ ذٰلِكَ اَنَّ	اور حاصل کلام یہ ہے کہ کلام
الْكَلَامَ وَسِيْلَةٌ اِلَى الْمَقَاصِدِ	مقاصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ
فَكُلُّ مَقْصُوْدٍ مَحْمُوْدٍ	ہے پس ہر پسندیدہ مقصد جس
يُمْكِنُ تَحْصِيْلُهُ بِغَيْرِ	کا حاصل کرنا بغیر جھوٹ کے ممکن ہو اس

الكذب يحرم الكذب
فيه وإن لم يمكن
تحصيله إلا بالكذب جاز
الكذب ثم إن كان
تحصيل ذلك المقصود مباحا
كان الكذب مباحا
وإن كان واجبا كان الكذب
واجبا فإذا اختفى مسلم
من ظالم يريد قتله
أو أخذ ماله وأخفى ماله
وسئل إنسان عنه
وجب الكذب بإخفائه
وكذا لو كان عنده وديعة
وأراد ظالم أخذها وجب
الكذب بإخفائها.

مقصد کے حاصل کرنے میں جھوٹ بولنا حرام ہے اور اگر وہ مقصد بغیر جھوٹ بولے ہوئے حاصل نہیں ہو سکتا تو جھوٹ بولنا جائز ہے پھر اگر یہ مقصد مباح ہے تو جھوٹ بولنا بھی مباح ہوگا۔ اور اگر وہ مقصد واجب ہے تو جھوٹ بولنا بھی واجب ہوگا پس اگر کوئی مسلمان کسی ایسے ظالم کے خوف سے چھپ جائے جو کہ اس کو قتل کرنا چاہتا ہو یا اس کا مال چھین لینے کا قصد رکھتا ہو اور مسلمان نے اس مال کو چھپا رکھا ہو اور کسی شخص سے اس مسلم کے متعلق سوال کیا جائے تو اس شخص پر واجب ہے کہ مسلم اور اس کے مال کو چھپانے کی غرض سے جھوٹ بولے اسی طرح سے اگر کسی شخص کے پاس دوسرے شخص کی امانت ہو اور کوئی ظالم اس امانت کو لینا چاہے تو اس شخص پر واجب ہے کہ امانت کو چھپانے اور جھوٹ بولے کہ میرے پاس امانت نہیں ہے۔

عبارت مذکورہ سے واضح ہے کہ اگر کذب نافع ہے تو قبیح نہیں بلکہ واجب ہو جاتا ہے اور سچ اگر ضرر رساں ہے تو حرام ہو جاتا ہے۔ اسی کو ہم تقیہ کہتے ہیں۔ اس لیے کہ تقیہ کی تعریف یہ ہے:

اَلتَّقِیَّۃُ ھُوَ اِخْتِیَارُ اَقَلِّ الْقَبِیْحَیْنِ — دو قبیح کاموں میں اس کو اختیار کرنا جس میں قباحت کم ہے تقیہ کہلاتا ہے

مذکورہ بالا مثالوں میں مسلمان کی جان یا مال کے ضائع ہونے میں قباحت زیادہ ہے اور جھوٹ بولنے میں قباحت کم ہے۔ اس لیے جھوٹ بولنے کو اختیار کرنا عقلاً واجب ہے۔ پس تقیہ عقلاً واجب ہے۔ ہر وہ شخص جس کے پاس تھوڑی سی بھی عقل ہے۔ تقیہ کے وجوب کا قائل ہوگا۔ اسی لیے ائمہ علیہم السلام کے اقوال میں آیا ہے کہ

لَا دِیْنَ لِمَنْ لَا تَقِیَّۃَ لَہٗ — جو تقیہ نہیں کرتا اس کا کوئی دین ہی نہیں ہے۔

اس لیے کہ تقیہ مقتضائے عقل ہے جہاں تقیہ نہیں وہاں عقل نہیں۔ اور جہاں عقل نہیں وہاں دین کا کیا کام؟

بندہ فاعل مختار ہے

قال العلامۃ: دوسرا مبحث۔ ہم فاعل مختار ہیں کیونکہ ہمارے افعال میں فرق ہے ہمارے بعض افعال ایسے ہیں جن کے ترک پر ہم قادر نہیں مثلاً انسان کا کوٹھے کی چھت سے گرنا۔ اور بعض افعال کے ترک پر ہم قادر ہیں مثلاً کوٹھے سے سیڑھی کے ذریعہ نیچے اترنا۔ اور اس لیے بھی کہ اگر ہم اپنے افعال میں مختار نہ ہوں گے تو ہمیں مکلف قرار دینا بے معنی ہوگا اور ہمارا کوئی گناہ ہمارا ذاتی نہ ہوگا۔ اور اس لیے بھی کہ اگر ہمارے افعال کا فاعل باری تعالیٰ ہوگا تو باری تعالیٰ کے لیے مناسب نہیں ہوگا کہ فعل کا فاعل تو خود ہو اور سزا ہمیں بھگتنا پڑے۔ اور قرآن مجید کی آیات بھی اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ ہم اپنے افعال میں خود مختار ہیں۔

قال الشارح: ابوالحسن اشعری اور ان کے متبعین کے نزدیک تمام افعال کا فاعل باری تعالیٰ ہے خواہ وہ افعال خیر ہوں یا شر۔ بندہ اپنے کسی فعل کا فاعل نہیں ہے۔

بعض اشعری کہتے ہیں کہ فعل تو خدا کا ہوتا ہے لیکن کسب یعنی فعل کی طاعت و معصیت کا تعلق بندہ سے ہے۔ اور بعض علماء نے کسب کے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ بندہ جب کسی فعل کا عزم بالارادہ کرتا ہے تو خدا اس کے ارادہ کے بعد فعل کو پیدا کرتا ہے

فرقہ معتزلہ، زیدیہ اور فرقہ امامیہ کا مسلک یہ ہے کہ بندہ کے افعال اور ان افعال کے صفات اور دیگر جن کا ذکر شارح نے کیا ہے، بندے کی قدرت و اختیار سے واقع ہوتے ہیں۔ بندہ اپنے افعال میں مجبور نہیں ہے بندہ کو فعل و ترک دونوں پر قدرت ہے۔ یہی مذہب ہمارے نزدیک حق ہے۔

پہلی وجہ: اگر ہم اپنے افعال میں مجبور ہوتے تو ہمارے افعال یکساں ہوتے ان میں کوئی
فرق نہ ہوتا۔ لیکن ہمارے افعال میں فرق موجود ہے ہمارے بعض فعل قصد وارادے کے
ماتحت ہوتے ہیں ہم ان افعال پر فعل وترک دونوں پر قادر ہیں مثلاً چلنا پھرنا بولنا وغیرہ
اور بعض افعال قصد وارادے کے ماتحت نہیں ہوتے مثلاً کوٹھے پر سے گرنا، ان افعال میں ہم
فعل وترک پر قادر نہیں ہوتے پس معلوم ہوا کہ ہم اپنے افعال میں مجبور نہیں ہیں بلکہ خود مختار ہیں

دوسری وجہ: اگر ہم اپنے افعال کے فاعل نہیں ہیں تو ہم احکام خداوندی کے مکلف ہیں
یا نہیں۔ اگر مکلف ہیں تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی ان امور کا مکلف قرار دیا جن پر ہم قادر
نہیں ہیں، اور تکلیف مالا یطاق باجماع مسلمین باطل ہے۔ اور اگر ہم احکام خداوندی کے
مکلف نہیں ہیں تو ان احکام کو ترک کرنے کی صورت میں عاصی وگنہگار نہ ہوں گے۔ حالانکہ ترک
احکام کی صورت میں ہم باجماع مسلمین عاصی وگنہگار ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ہم اپنے افعال کے
فاعل ہیں۔

تیسری وجہ: اگر بندہ اپنے افعال کا فاعل نہ ہوگا تو معاذ اللہ باری تعالیٰ کا ظلم الظالمین
ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب بندے کے افعال کا فاعل خود باری تعالیٰ ہے تو ان افعال پر
بندہ کو سزا دینا باری تعالیٰ کے لیے محال ہوگا۔ اس لیے کہ ان افعال کا فاعل بندہ نہیں ہے
جن پر سزا دی جا رہی ہے۔ حالانکہ باجماع مسلمین بندہ مثاب ومعاقب ہوگا اس صورت میں
باری تعالیٰ کا اظلم الظالمین ہونا لازم آئے گا۔ اور ذات باری تعالیٰ ظلم سے منزہ ہے۔

چوتھی وجہ: قرآن مجید جو حق وباطل میں فیصلہ کرنے والا ہے۔ ان آیات سے پُر ہے جن
میں بندے کے فعل کو بندے کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے
فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ ویل ہے ان لوگوں کے لیے جو کتاب

بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ

کو اپنے ہاتھوں سے لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ یہ کتاب خدا کی نازل کردہ ہے

دوسری آیت،

إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ

یہ لوگ صرف ظن کا اتباع کرتے ہیں

تیسری آیت،

لَا يُغَيِّرُ اللَّهُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

اللہ اس وقت تک ان کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ یہ لوگ خود اپنی حالت میں تبدیلی پیدا نہ کریں۔

چوتھی آیت،

وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ

جو شخص کسی برائی کا مرتکب ہوگا اس کو اس برائی کی سزا دی جائے گی۔

پانچویں آیت،

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ

ہر شخص اپنے اعمال میں گرو رکھا ہوا ہے

چھٹی آیت۔

جَزَاءً بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

یہ تمہارے اعمال کی جزا ہے

ان آیات کے علاوہ اور بہت سی آیات ہیں جن میں بندے کے فعل کو بندے کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے اور اسی طریقہ سے وہ آیات جن میں وعدہ و وعید ہیں۔ آیات وعدہ و وعید اس کثرت سے ہیں کہ جن کا احصار نہیں ہو سکتا پس قرآن مجید کی آیات سے ثابت ہے کہ بندہ اپنے افعال میں مجبور نہیں ہے بلکہ فاعل مختار ہے اگر بندہ اپنے افعال میں مجبور ہوتا تو بندے کے افعال کو بندے کی طرف منسوب نہ فرمایا جاتا۔

فعلِ قبیح باری تعالیٰ کے لیے محال ہے

قال العلامۃ: تیسری بحث۔ فعلِ قبیح باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ اس لیے کہ فعلِ قبیح سے صارف (روکنے والا یعنی علم بالقبح) موجود ہے۔ اور فعلِ قبیح کی طرف کوئی داعی موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ داعی یا احتیاج ہو سکتی ہے یا حکمت۔ باری تعالیٰ کے لیے احتیاج محال ہے اور فعلِ قبیح میں کوئی حکمت نہیں ہوتی۔ جب کسی فعل سے صارف موجود ہو اور داعی موجود نہ ہو تو فعل کا صدور محال ہوتا ہے۔ نیز اگر باری تعالیٰ سے فعلِ قبیح کا صدور ممکن ہو تو انبیاء کی نبوت کا ثابت کرنا ممتنع ہو جائے گا۔

قال الشارحؒ: باری تعالیٰ سے فعلِ قبیح کا صدور محال ہے۔ یہی مسلک فرقۂ معتزلہ کا ہے۔ فرقہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ ہر فعل کا فاعل ہے خواہ وہ فعل حسن ہو یا قبیح۔

ہمارے مذہب کی صحت پر دو دلیلیں موجود ہیں۔

پہلی دلیل: بداہتِ عقل اس فعل کے ممتنع الصدور ہونے پر دلالت کرتی ہے جس کا داعی موجود نہ ہو اور صارف موجود ہو۔ جبکہ باری تعالیٰ سے فعلِ قبیح کا صدور محال ہے کیونکہ فعلِ قبیح کی طرف کوئی داعی موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ داعی یا حاجت ہو سکتی ہے جو باری تعالیٰ کے لیے محال ہے یا داعی حکمت ہو سکتی ہے۔ فعلِ قبیح میں کوئی حکمت بھی نہیں ہوتی اور فعلِ قبیح سے صارف موجود ہے اور وہ باری تعالیٰ کا عالم بالقبح ہونا ہے۔

دوسری دلیل: اگر باری تعالیٰ سے فعلِ قبیح کا صدور ممکن ہوگا تو انبیاء علیہم السلام کی نبوت ثابت نہ ہو سکے گی اس لیے کہ فعلِ قبیح کے امکان کی صورت میں باری تعالیٰ کاذب نبی کی تصدیق اس کے ہاتھوں پر معجزہ کو ظاہر فرما کر کر سکتا ہے اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کی نبوت کی صحت کا یقین حاصل نہ ہو سکے گا۔

قال العلامۃ: پس باری تعالیٰ کے لیے فعل قبیح کا ارادہ بھی محال ہے اس لیے کہ فعل قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے۔

قال الشارح: فرقہ اشاعرہ کا مسلک ہے کہ باری تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق مجموع کائنات سے ہے فعل حسن سے بھی اس کے ارادہ کا تعلق ہے اور فعل قبیح سے بھی۔ اس کا ارادہ شر سے بھی متعلق ہوتا ہے خیر سے بھی۔ وہ ایمان کا بھی ارادہ کرتا ہے اور کفر کا بھی۔ اس لیے کہ وہ کل کائنات کا موجد ہے لہٰذا کل کائنات سے اس کے ارادہ کا تعلق ہوگا۔

فرقہ معتزلہ اس امر کا قائل ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے کہ فعل قبیح کا ارادہ محال ہے۔ اور یہی مذہب حق ہے اس لیے کہ فعل قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ عقلا جس طریقہ سے فعل قبیح کے فاعل کی مذمت کرتے ہیں اسی طریقہ سے فعل قبیح کا ارادہ کرنے والے اور فعل قبیح کا حکم دینے والے کی بھی مذمت کرتے ہیں۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی عبارت میں فاء تفریع کا استعمال فرما کر اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ فعل قبیح کے ارادہ کا محال ہونا صدور فعل قبیح کے محال ہونے پر متفرع ہے یعنی ارادۂ قبیح کے استحالہ پر کسی مزید استدلال کی ضرورت نہیں ہے وہی استدلال کافی ہے جو امتناع صدور فعل قبیح پر پیش کیا گیا ہے۔

باری تعالیٰ کا فعل کسی غرض کے ماتحت ہوتا ہے

قال العلامۃ: چوتھا مبحث اس بیان میں ہے کہ باری تعالیٰ کا فعل کسی غرض کے ماتحت ہوتا ہے اس لیے کہ آیات قرآنیہ اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ افعال باری تعالیٰ اغراض کے ماتحت ہوتے ہیں۔ دنیز اگر باری تعالیٰ کے فعل سے کوئی غرض وابستہ نہ ہوگی۔ تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ کا فعل عبث ہو۔ اور فعل عبث کا حکیم سے سرزد ہونا محال ہے۔

قال الشارح۔ فرقہ اشعریہ قائل ہے کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض نہیں ہوتے اس لیے کہ اگر افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہوں گے۔ تو باری تعالیٰ میں نقص لازم آئے گا جو اغراض سے پورا ہوگا۔

فرقہ معتزلہ قائل ہے کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر افعال باری تعالیٰ کی کوئی غرض نہ ہوگی تو عبث لازم آئے گا اور فعل باری تعالیٰ فعل عبث سے منزہ ہے۔ ہمارے علماء امامیہ بھی اس مسلک سے متفق ہیں۔ اور یہی مسلک بدلائل نقلیہ و عقلیہ حق ہے۔

دلائل نقلیہ: قرآن مجید کی آیات واضح طور پر اس امر کو ثابت کرتی ہیں کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہیں۔

پہلی آیت:

اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّاَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ	کیوں کیا تم نے یہ سمجھ لیا ہے کہ ہم نے تم کو عبث و بیکار پیدا کیا ہے اور تمہاری بازگشت ہماری طرف نہ ہوگی۔

دوسری آیت: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ	اور میں نے جن و انس کو صرف اپنی عبادت معرفت کے لیے پیدا کیا ہے

تیسری آیت:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْاَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا.	ہم نے آسمان و زمین اور ان دونوں کی درمیانی مخلوق کو بیکار نہیں کیا یہ تو ان لوگوں کا گمان ہے جو کافر ہیں۔

ان آیات سے واضح ہے کہ افعال باری تعالیٰ غرض کے تحت ہیں۔

دلیل عقلی: اگر باری تعالیٰ کے افعال کی کوئی غرض نہ ہوگی تو عبث لازم آئے گا اور فعل عبث باری تعالیٰ کے لیے محال ہے پس باری تعالیٰ کے افعال کی کوئی غرض نہ ہو، یہ بھی محال ہے۔ باری تعالیٰ کے لیے عبث اس لیے محال ہے کہ فعل عبث قبیح ہے اور فعل قبیح کا صدور حکیم سے محال ہے۔

فرقہ اشاعرہ کا یہ خیال کہ غرض سے باری تعالیٰ کا مستفید ہونا اور حصول کمال لازم آئے گا اس وقت درست ہو سکتا تھا کہ جب یہ غرض ذات باری تعالیٰ کی طرف عائد ہوتی لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے فعل کی غرض باری تعالیٰ کی طرف عائد نہیں ہوتی بلکہ اس کے فعل کی غرض غیر کی طرف عائد ہوتی ہے اور وہ غرض یا منفعت عباد سے متعلق ہوتی ہے یا اس غرض کا تعلق نظام کائنات کی بقا سے ہوتا ہے پس اس صورت میں ذات باری تعالیٰ میں کوئی نقص لازم نہیں آتا ہے اور نہ ذات باری تعالیٰ کا استکمال لازم آتا ہے۔

باری تعالیٰ کے فعل کی غرض بندوں کو ضرر پہنچانا نہیں

قَالَ العَلامۃؒ: باری تعالیٰ کے فعل کی غرض بندوں کو ضرر پہنچانا نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ ضرر پہنچانا عقلاً قبیح ہے۔ بلکہ فعل باری تعالیٰ کی غرض بندوں کو نفع پہنچانا ہے۔

قَالَ الشَّارِحؒ: جب یہ ثابت ہوگیا کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہیں اور یہ غرض باری تعالیٰ کی طرف عائد نہیں ہوتی بلکہ غیر کی طرف عائد ہوتی ہے۔ تو یہ غرض اس غیر کو ضرر پہنچانا نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ غیر کے ساتھ ایسا برتاؤ کرنا جس میں اس غیر کا ضرر ہو عقلاء کے نزدیک قبیح ہے۔ مثلاً کسی شخص کے سامنے زہر ملا ہوا کھانا پیش کیا جائے جس کی غرض اس شخص کی ہلاکت ہو تو اس کھانے کے پیش کرنے والے کی عقلاء مذمت کریں گے۔ جب افعال باری تعالیٰ کی غرض غیر کو ضرر پہنچانا نہ ہوئی تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ غرض غیر کو نفع پہنچانا ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

تشریح

غرض فعل و غایت فعل میں فرق: وہ منفعت جو فعل پر مترتب ہوتی ہے اگر فاعل کو صدور فعل پر آمادہ کرے تو اس منفعت کو ہم غرضِ فعل ہے۔ اور اگر فاعل کو صدورِ فعل پر آمادہ نہ کرے تو اس منفعت کا نام فائدہ فعل ہے۔ غرض فعل کو علت غائی اور غایت فعل کو منفعت بھی کہتے ہیں۔

غرض فعل اور غایت فعل میں فرق یہ ہوا کہ غرض فعل ایجاد فعل کا سبب ہوتی ہے۔ اور وقت ایجاد فاعل کے تصور میں موجود ہوتی ہے۔ اور غایت فعل ایجاد فعل کا سبب نہیں ہوتی اور نہ وقت ایجاد فعل فاعل کے تصور میں موجود ہوتی ہے۔ بلکہ صدور فعل کے بعد مترتب ہوتی ہے جبکہ

فعل میں غرض کے علاوہ کوئی اور منفعت ہو۔ فعل میں کبھی غرض و غایت دونوں جمع ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص اپنی اولاد کے نفع کی غرض سے ایک باغ کو لگائے۔ اور اس کی اولاد کے نفع اٹھانے کے ساتھ ساتھ دوسرے مسافر بھی اس باغ سے سایہ میں بیٹھنے وغیرہ کا فائدہ اٹھانے لگیں۔ تو اولاد کا نفع اس باغ کے لگانے کی غرض ہوگی اور دوسرے مسافروں کا نفع جو باغ لگانے والے کے تصور میں نہ تھا اس باغ کی غایت ہوگی۔ فرقۂ اشاعرہ افعال باری تعالےٰ کو غایات پر مشتمل مانتا ہے معلل بالاغراض نہیں مانتا۔ اور فرقۂ معتزلہ کے نزدیک افعال باری تعالیٰ مشتمل بر غایات بھی ہیں اور معلل بالاغراض بھی ہمارے نزدیک فرقۂ معتزلہ کا مسلک حق ہے۔ اس لیے کہ اگر وقت ایجاد فعل کوئی مصلحت فاعل کے پیش نظر نہ ہوگی تو فعل کا عبث پر مشتمل ہونا لازم آئے گا پس تسلیم کرنا پڑے گا کہ حکیم مطلق کے پیش نظر وقت ایجاد فعل کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور تھی۔ ورنہ فعل کا عبث ہونا لازم آئے گا۔ اس مصلحت کا نام ہی غرض ہے۔ ہمارے اس بیان سے ثابت ہو گیا کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاغراض ہیں۔

اب رہا سوال کہ باری تعالیٰ کے فعل میں کسی غرض کو تسلیم کرنے سے باری تعالےٰ کی ذات میں نقص لازم آتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات میں نقص، اس وقت لازم آئے گا کہ جب یہ غرض ذات باری تعالےٰ کی طرف عائد ہو، یہ غرض تو ذات باری تعالیٰ کی طرف عائد نہیں ہوتی بلکہ بندوں کی طرف عائد ہوتی ہے۔ بندوں کو خلق کرنے کی غرض بھی بندوں ہی کی طرف عائد ہوگی۔ جو بندوں کو ضرر پہنچانا نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ غرض بندوں کو نفع پہنچانا ہے۔ نفع بھی دو قسم کا ہوتا ہے۔ نفع منقطع۔ نفع دائمی۔ یہ امر بھی ظاہر ہے کہ بندوں کو نفع منقطع کے لیے پیدا نہیں کیا جا سکتا۔ لامحالہ بندوں کو پیدا کرنے کی غرض نفع دائمی ہے اسی

نفع دائمی کا نام ثواب ہے۔

تعریف ثواب: ثواب وہ نفع دائمی ہے جو استحقاق کے بعد پہنچایا جائے اور تعظیم سے وابستہ ہو۔ غیر مستحق کی تعظیم عقلاً قبیح ہے۔ پس جب تک بندہ اپنے آپ میں استحقاق تعظیم پیدا نہ کرے، اس وقت تک بندے کو ثواب پہنچانا عقلاً قبیح ہے۔ استحقاق تعظیم پیدا کرنے کے لیے ضرورت ہوئی کہ بندوں کو کچھ احکام کا مکلف قرار دیا جائے جن کو بجا لا کر وہ اپنے آپ میں استحقاق تعظیم پیدا کر لیں تاکہ مستحق ثواب ہو سکیں۔ پس بندوں کو کچھ احکام کا مکلف قرار دینا باری تعالیٰ کا لطف و کرم ہے نہ کہ ظلم و زیادتی۔ تعالیٰ اللہ عن ذٰلک علواً کبیراً۔

قال العلامۃ: بندوں کو مکلف قرار دینا ضروری ہو۔

"تکلیف کی تعریف: باری تعالیٰ کا بندوں کو ایسے فعل پر آمادہ کرنا جس میں مشقت ہو بشرطیکہ بندوں کو اس فعل پر مطلع کر دیا جائے۔

قال الشارح: گزشتہ بحث میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بندوں کو پیدا کرنے کی غرض بندوں کو نفع پہنچانا ہے۔ اور حقیقی نفع ثواب ہی ہو سکتا ہے ثواب کے علاوہ مثلاً نفع ضرر یا نفع غیر دائمی کو منفعت عباد کی غرض ہو دینا منافی عقل ہے۔ باری تعالیٰ اس امر پر قادر تھا کہ انسان کو پیدا کرتے ہی اس کو ثواب عطا فرما دیتا لیکن ابتداءً ثواب عطا فرمانا غلط و قبیح ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا اس لیے ضروری ہوا کہ ثواب عطا فرمانے سے قبل انسان کو کچھ اعمال کا مکلف قرار دیا جائے۔

"تکلیف لغت کے لحاظ سے کلفت سے ماخوذ ہے جس کے معنی مشقت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں تکلیف کی تعریف وہی ہے جو مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمائی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ اَلتَّكْلِيفُ هُوَ بَعْثُ مَنْ تَجِبُ طَاعَتُهُ عَلَى مَا فِيهِ الْمَشَقَّةُ عَلَى جِهَةِ الْاِبْتِدَاءِ بِشَرْطِ الْاِعْلَامِ۔

مَنْ تَجِبُ طَاعَتُهُ اِبْتِدَاءً (جس کی اطاعت ابتداءً واجب ہے یعنی باری تعالیٰ) کا مَا فِيهِ الْمَشَقَّةُ (جس میں مشقت ہو) پر بِشَرْطِ الْاِعْلَامِ (خبر دینا)، بعث اور آمادہ کرنا۔

اَلْبَعْثُ عَلَى الشَّيْءِ کے معنی اَلْحَمْلُ عَلَى الشَّيْءِ کے ہیں یعنی شے پر ابھارنا اور آمادہ کرنا اور مَنْ تَجِبُ طَاعَتُهُ اِبْتِدَاءً ذات باری تعالیٰ ہے۔ اسی لیے عَلٰی جِهَةِ الْاِبْتِدَاءِ فرمایا۔ اس لیے کہ غیر اللہ مثلاً نبی یا امام یا والدین و آقا و منعم کی اطاعت ابتداءً نہیں ہے بلکہ اطاعت باری تعالیٰ کی تابع اور اطاعت باری تعالیٰ پر متفرع ہے۔

مَا فِيهِ الْمَشَقَّةُ سے ان افعال کو خارج فرمایا ہے جن میں مشقت نہیں ہے مثلاً

مباح وانشیلے سے لذیذہ کا اکل و شرب ان افعال پر بھی اللہ نے بندوں کو آمادہ فرمایا ہے۔ لیکن یہ افعال تکلیف میں داخل نہیں ہیں اس لیے کہ ان میں مشقت نہیں ہے۔ بشرط اعلام یعنی مکلف کو ان افعال پر مطلع فرمانا جن کی مکلف کو تکلیف دی گئی ہے۔ اعلام مکلف (مکلف کو افعال تکلیف پر مطلع کرنا) کی قید تعریف تکلیف میں شامل نہیں بلکہ شرائط حسن تکلیف میں سے ایک شرط ہے۔

شرائط حسن تکلیف تین ہیں

پہلی شرط: نفس تکلیف کی طرف عائد ہے اور وہ چار امور ہیں

۱۔ انتفائے مفسدہ یعنی اس تکلیف میں کوئی مفسدہ نہ ہو جس تکلیف میں مفسدہ ہو۔ وہ عقلاً قبیح ہے۔

۲۔ وقت فعل سے مقدم ہو وقت گزر جانے کے بعد تکلیف قبیح و مالایطاق ہے

۳۔ وقوع تکلیف کا امکان ہو محال کی تکلیف عقلاً قبیح ہے

۴۔ جس امر کا مکلف بنایا گیا ہے اس میں حسن ہونے کے علاوہ کوئی وصف زائد ہو کیونکہ امر مباح کے بجالانے میں کوئی تکلیف نہیں ہے۔

دوسری شرط: مکلِّف (تکلیف دینے والا) کی طرف عائد ہے اور اس میں بھی چار امور ملحوظ ہیں۔

۱۔ صفات فعل یعنی فعل کے حسن و قبح کا عالم ہو۔

۲۔ ثواب و عذاب کی اس مقدار کا عالم ہو کہ مکلف جس مقدار کا مستحق ہے

۳۔ مستحق ثواب یا عذاب کو اس کا حق پہنچانے پر قادر ہو

۴۔ فاعل فعل قبیح نہ ہو۔

تیسری شرط: مکلّف (جس کو تکلیف دی گئی ہے) کی قدرت حاصل ہے۔ اور اس میں تین امر ملحوظ ہیں۔

۱۔ فعل پر قدرت رکھتا ہو۔ اس لیے کہ جس فعل پر قدرت نہ ہو اس کا مکلف قرار دینا عقلاً قبیح ہے مثلاً کسی نابینا شخص کو قرآن شریف کی عبارت پڑھنے لگنے یا زمین گیر شخص کو دوڑنے کی تکلیف دینا۔

۲۔ جس فعل کا اس کو مکلف قرار دیا گیا ہے اس کا عالم ہو یا علم حاصل کرنے کا امکان ہو لیکن وہ جاہل جو تعلم (سیکھنے) پر قادر ہو اور علم حاصل نہ کرے، معذور نہیں قرار دیا جائے گا۔

۳۔ یہ کہ فعل کا امکان ہو۔

تکلیف کا تعلق کبھی علم سے ہوتا ہے اور کبھی ظن سے اور کبھی عمل سے۔ علم کبھی عقلی ہوتا ہے مثلاً صفات باری تعالیٰ اور اس کے عدل و نبوت، نیز امامت ائمہ علیہم السلام اور معاد کا علم ——— اور کبھی سمعی ہوتا ہے مثلاً مسائل شرعیہ کا علم ——— ظن مثلاً نماز کے لیے جہت قبلہ کا ظن کافی ہے (یہ ان لوگوں کے لیے ہے کہ جو کہ مکہ سے دور ہیں اور کعبہ کو دیکھ نہیں سکتے) اور عمل مثلاً عبادات۔

قال المصنفؒ ۔ اگر باری تعالیٰ بندوں کو مکلف قرار نہ دیتا تو باری تعالیٰ فعل قبیح کی
طرف آمادہ کرنے والا قرار پائے گا۔ اس لیے کہ بندوں میں خواہشات و فعل قبیح کی طرف رغبت اور فعل
حسن سے نفرت کو خلق فرمایا ہے۔ پس اس صورت میں کسی زاجر کی ضرورت ہے، وہ زاجر فقط تکلیف
ہو سکتی ہے۔

قال الشارحؒ ۔ مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی عبارت میں اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ
حکمت باری تعالیٰ میں بندوں کو مکلف قرار دینا واجب تھا، اور یہی مسلک نزد معتزلہ کا ہے
جو حق ہے —— فرقہ اشاعرہ کو اس میں اختلاف ہے۔ فرقہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ پر
کوئی چیز واجب نہیں ہے نہ تکلیف اور نہ غیر تکلیف۔

ہمارے مسلک کی حقانیت پر دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ بندوں کو مکلف قرار نہ دیتا
تو فعل قبیح پر فاعل قرار پاتا۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ نے بندوں میں خواہشات و قبائح کی طرف میلان
اور فعل حسن و قبول کرنے سے انکار و نفرت کو خلق فرمایا ہے۔ پس اگر بندوں کو عقل عطا نہ فرماتا اور
وجوب واجب و حرمت قبیح کا حکم نہ فرماتا و نیز بندوں سے وعدہ وعید نہ فرماتا تو مغری بالقبیح
(قبیح کی طرف آمادہ کرنے والا) قرار پاتا اور قبیح کی طرف رغبت دلانا قبیح ہے۔

تشریح

بقائے شخص و بقائے نوع انسانی کے لیے ضروری تھا کہ انسان میں قوت غضبیہ اور
قوت شہویہ کو پیدا کیا جائے۔ قوت غضبیہ کے ذریعہ انسان دشمنوں کو دفع کرتا ہے اپنے حقوق
کی حفاظت کرتا ہے۔ اور قوت شہویہ کے ذریعے مناسب غذا میں مہیا کرتا ہے۔ تناکح و تناسل
کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ اگر انسان میں یہ دونوں قوتیں پیدا نہ کی جاتیں تو انسان دشمنوں کا

مقدور نہ ہوتا۔ نہ دشمنوں کو دفع کر سکتا تھا اور نہ اپنے حقوق کی حفاظت کر سکتا تھا۔ نہ مناسب غذا میں مہیا کر سکتا تھا۔ اور نہ مناکح و تناسل کی طرف متوجہ ہو سکتا تھا۔ یہ دونوں قوتیں اگر حد اعتدال میں رہتی ہیں تو مرکز فضائل و رعنائی ہیں۔ قوت غضبیہ کے اعتدال سے شجاعت اور قوت شہویہ کے حد اعتدال سے عفت پیدا ہوتی ہے۔ اور اگر یہ قوتیں حد افراط یا تفریط میں پہنچ جائیں تو مرکز رذائل بن جاتی ہیں۔ قوت غضبیہ کے افراط سے تہور اور تفریط سے جبن، بزدلی، بے حسی، ذلیل صفتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ان دونوں کو حد اعتدال پر رکھنے کے لیے باری تعالیٰ نے انسان میں قوت عقل کو ودیعت فرمایا۔ لیکن بسا اوقات انسان کی قوت عاقلہ ان دونوں قوتوں کا اثر قبول کر لیتی ہے۔ اور اپنا کام چھوڑ کر حد افراط و تفریط میں پہنچ کر خود بھی مرکز رذائل بن جاتی ہے۔ پس باری تعالیٰ پر مقتضائے وجوب فرمایا کہ انسان کو کچھ امور کا مکلف فرمائے۔ مطیع سے وعدہ ثواب فرمائے اور عاصی گنہگار کو عذاب سے ڈرائے تاکہ انسان ان قوتوں کو حد اعتدال میں رکھ سکے۔ اگر باری تعالیٰ انسان کو مکلف قرار نہ دیتا تو انسان کے پاس کوئی ایسی شے نہ تھی جس کے ذریعہ ان قوتوں کو حد اعتدال پر رکھ سکتا۔ پس اگر باری تعالیٰ انسان کو مکلف قرار نہ دیتا تو فعل قبیح کا فاعل قرار پاتا کہ نسل کی بقا کے لیے اس میں خواہشات و شہوات کو تو پیدا فرمادیا اور کوئی زجر و توبیخ کرنے والا معین نہ فرمایا اور فعل قبیح باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ پس ناچار تکلیف ہی ہو سکتی ہے۔

قال العلامہؒ: اور فعلِ قبیح پر استحقاقِ مذمت کا علم زجر و توبیخ کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس لیے کہ بسا اوقات شدتِ حاجت کے مقابلہ میں مذمت کو آسان سمجھا جاتا ہے

قال الشارحؒ: مصنف علیہ الرحمہ کا یہ قول ایک سوال کا جواب ہے۔ تقریر سوال یہ ہے کہ ارتکابِ فعلِ قبیح پر استحقاقِ مذمت کا علم فعلِ قبیح سے باز رکھنے کے لیے اور فعلِ حسن کے بجا لانے پر استحقاقِ مدح کا علم فعلِ حسن پر آمادہ کرنے کے لیے کافی تھا۔ انسان کو مکلف بنانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیوں کہ بغیر تکلیف بھی مقصود پورا ہو جاتا۔

جواب: ارتکابِ فعلِ قبیح پر مستحقِ مذمت کا علم اور فعلِ حسن پر استحقاقِ مدح کا علم پورے طور پر آمادگی کے لیے کافی نہ تھا۔ اس لیے کہ بسا اوقات مقصد برآری کے غلبے میں فعلِ قبیح کے ارتکاب پر مذمت کو آسان سمجھ لیا جاتا ہے خصوصاً خواہشات جیسے میں مقصد برآری کے مقابلہ میں [illegible] سے لہٰذا اکثر و بیشتر داعیِ حیوانی داعیِ عقلی پر غالب آجاتے ہیں۔ علم ہو کہ داعیِ عقلی [illegible] سے [illegible] اس لیے داعیِ حیوانی کے مقابلہ میں کامیاب نہیں ہو سکتا تھا۔

قال العلامۃ: تکلیف کے حسن ہونے کی وجہ تعریض ثواب (ثواب کو پیش کرنا) ہے اور ثواب اس نفع مستحق دائمی کو کہتے ہیں جو تعظیم و اجلال سے ملا ہوا ہو، ابتداءً ثواب کا عطا کرنا محال تھا۔

قال الشارح: مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ قول بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ تقریر سوال یہ ہے کہ حسن تکلیف کی وجہ یا حصول عقاب ہے تو یہ قطعاً باطل ہے۔ اور یا حسن تکلیف کی وجہ حصول ثواب ہے اور یہ بھی دو وجہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ: وہ کافر جو اپنی کفر کی حالت میں مر جائے مکلف ہے لیکن اس کو ثواب حاصل نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ: خداوند عالم بغیر وساطت تکلیف ثواب پہنچانے پر قادر ہے۔ ثواب پہنچانے کے لیے تکلیف کو واسطہ قرار دینے میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے اس سوال کی دونوں شقوں کا جواب ارشاد فرمایا ہے۔

پہلی شق کا جواب یہ ہے کہ تکلیف کے حسن ہونے کی وجہ نہ حصول عقاب ہے اور نہ حصول ثواب۔ بلکہ تکلیف کے حسن ہونے کی وجہ تعریض ثواب (ثواب کا پیش کرنا) ہے جو کافر و مومن دونوں کو حاصل ہے یعنی کافر و مومن دونوں کے سامنے تکلیف کے مقابلہ میں ثواب پیش کر دیا گیا۔

دوسری شق کا جواب: بغیر توسط تکلیف باری تعالیٰ کا ایصال ثواب پر قادر ہونا مسلم ہے لیکن بغیر توسط تکلیف ابتداءً ایصال ثواب عقلاً قبیح ہے۔ اس لیے کہ ثواب وہ نفع مستحق دائمی ہے جو تعظیم و اجلال سے ملا ہوا ہو اور غیر مستحق کی تعظیم عقلاً قبیح ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے ثواب کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے الثواب ھو النفع

المستحق للتعظیم والاجلال - اس تعریف میں شئ بمنزلہ جنس ہے، جو ثواب و تعقل دونوں پر صادق آتا ہے۔ مستحق کی قید سے تعقل خارج ہو گیا، تعقل میں مستحق نہیں ہوتا، المتفاوت للتعظیم والاجلال کی قید سے عرض خارج ہو گیا، عرض میں تعظیم نہیں ہوتی،

تشریح

بندوں کو مکلف قرار دینے کی غرض و غایت کے متعلق سوال کیا جاتا ہے کہ بندوں کو مکلف قرار دینے میں کیا حسن و خوبی ہے۔ اس لیے کہ تکلیف کی غرض و غایت یا حصول ثواب ہو سکتی ہے اور یا حصول عذاب۔ حصول عذاب غرض تکلیف نہیں ہو سکتی کیوں کہ عقلاً قبیح ہے۔ حصول ثواب بھی غرض تکلیف نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ عام مشاہدہ ہے کہ یہ غرض حاصل نہیں ہوتی حالانکہ تمام بندے مکلف ہیں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ تکلیف کی غرض و غایت نہ حصول ثواب ہے اور نہ حصول عذاب بلکہ تکلیف کی غرض و غایت تعریض ثواب ہے یعنی تکلیف کے مقابلہ میں تمام مکلفین کے سامنے ثواب کو پیش کر دیا گیا۔ اپنی سعی و کوشش سے جو بندہ ثواب کو حاصل کرنا چاہے ثواب کو حاصل کرے اور جو ثواب حاصل نہ کرنا چاہے نہ حاصل کرے جس کی نظیر یہ ہے کہ اسکولوں اور کالجوں میں طلبہ تحصیل علم میں مشقتیں برداشت کرتے ہیں۔ ان کا سالانہ امتحان ہوتا ہے یہاں بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ امتحان کی غرض طلبہ کو فیل کرنا ہے یا پاس کرنا۔ ظاہر ہے کہ فیل کرنا غرض امتحان نہیں ہو سکتی کیونکہ عقلاً قبیح ہے اور پاس کرنا بھی غرض امتحان نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ یہ غرض و غایت تمام امتحان دینے والوں کو حاصل نہیں ہوتی۔ پس تسلیم کرنا پڑے گا کہ امتحان کی غرض نہ طلبہ کو فیل کرنا ہے اور نہ پاس

کہ جیسا کہ امتحان کی غرض و غایت تمیزِ استعداد ہے جو تمام امتحان دینے والوں کو حاصل ہے۔ جس طالبِ علم کا جی چاہے اپنی سعی و کوشش سے سند کو حاصل کر لے۔ اور جس کا دل چاہے سعی و کوشش سے جان چرا کر امتحان میں فیل ہو جائے امتحان بہرحال حسن رہے گا یا طلبہ و غیر طلبہ کو ایک حاکم کے سامنے پیش کر کے ایک حد معین تک دوڑایا جاتا ہے۔ دوڑنے میں مشقت ہے۔ اس مقام پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ دوڑنے کی غرض و غایت حصولِ انعام ہے یا عدم حصولِ انعام۔ ظاہر ہے کہ عدم حصولِ انعام دوڑنے کی غرض نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ عقلاً قبیح ہے۔ حصولِ انعام بھی غرض نہیں قرار پا سکتی کیونکہ تمام دوڑنے والوں کو یہ غرض حاصل نہیں ہوتی۔ یہاں بھی یہی جواب دیا جائے گا کہ دوڑنے کی غرض نہ حصولِ انعام ہے اور نہ عدم حصولِ انعام، بلکہ دوڑنے کی غرض تو تمیزِ عزم و ہمت کی کوشش کرنا ہے جو تمام دوڑنے والوں کو حاصل ہے۔ یہ امر بھی واضح ہے کہ عدم کوشش کرنے والے کا ذم حسن ہے نہ کہ قبیح۔ ان دونوں مثالوں سے واضح ہو گیا کہ تکلیف حسن ہے اور اس کی غرض و غایت تمیزِ ثواب ہے۔ اسی لیے جس مقام پر تمیزِ ثواب نہیں ہے وہاں عذاب بھی نہیں ہے ارشادِ باری تعالیٰ ہے وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ہم عذاب کرنے والے نہیں ہیں جب تک کہ کسی رسول کو مبعوث نہ کر دیں۔

باری تعالیٰ پر لطف واجب ہے

قال العلامہ: پانچواں مبحث اس بیان میں ہے کہ باری تعالیٰ پر لطف واجب ہے۔ اور لطف کی تعریف یہ ہے۔

"لطف وہ ہے کہ جو بندے کو اطاعت سے قریب اور معصیت سے بعید کردے۔" اور مکلّف کو فعل قادر پر قدرت دینا لطف میں داخل نہیں ہے۔ اور نہ بندے کو مجبور کرے۔ لطف اس لیے واجب ہوتا ہے بندوں کو پیدا کرنے کی غرض کا حصول لطف پر موقوف ہے۔ اگر باری تعالیٰ لطف نہ فرمائے گا تو یہ غرض حاصل نہ ہوسکے گی حالانکہ لطف نہ فرمانے کی صورت میں باری تعالیٰ کا نقض غرض کا مرتکب ہونا قرار پائے گا اور نقض غرض عقلا کے نزدیک قبیح ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے کسی غیر سے کسی فعل کے بجالانے کا ارادہ کرے۔ اور اس کو یہ معلوم ہو کہ یہ غیر اس وقت تک فعل کو نہ بجالائے گا جب تک میں اس سے سلوک میں نرمی کے ساتھ نہ کروں گا پس اگر یہ شخص اس غیر کے ساتھ وہ سلوک نہ کرے گا جس پر فعل کا بجالانا موقوف ہے۔ تو یہ شخص اپنی غرض کا نقض قرار پائے گا جو عقلاً قبیح ہے۔

قال الشارح: وقوعِ طاعت وارتفاعِ معصیت کے موقوف علیہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں کبھی تو توقف لازم ہوتا ہے یعنی بغیر وجود موقوف علیہ وقوعِ طاعت وارتفاعِ معصیت ممکن نہیں ہوتا مثلاً قدرت و آلاتِ فعل اگر یہ دونوں موجود نہ ہوں تو وقوعِ طاعت وارتفاعِ معصیت دونوں ہی نہیں اور کبھی توقف لازم نہیں ہوتا بغیر وجود موقوف علیہ بھی فعل یا ترک ممکن ہے مگر موقوف علیہ کے وجود سے وقوعِ فعل آسان ہو جاتی ہے اس موقوف علیہ کو لطف

کا نام لطف ہے یعنی جس کی وجہ سے بندہ اطاعت اور ارتفاع معصیت سے قریب ہو جائے

مصنف علیہ الرحمہ کا قول۔

ولا حظ له في التمكين — لطف کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے قدرت دینے میں

قسم اول کی طرف اشارہ ہے یعنی قدرت علی الفعل پر لطف نہیں ہے بلکہ امکان وقوع فعل کی شرط ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ کا قول:

ولا يبلغ الالجاء — اور حد اضطرار تک نہ پہنچے

کا مقصد یہ ہے کہ اجبار و اضطرار منافی تکلیف ہے۔

جب لطف کے معنی معلوم اور اس کا وجود باری تعالیٰ پر ثابت ہو چکا، تو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ لطف کا تعلق کبھی فعل باری تعالیٰ سے ہوتا ہے پس باری تعالیٰ پر یہ فعل واجب ہوتا ہے، مثلاً ارسال رسل و نصب امام اور کبھی فعل مکلف سے اس لطف کا تعلق ہوتا ہے۔ اس لطف میں باری تعالیٰ پر واجب ہے کہ مکلف کو اس فعل پر مطلع فرما دے۔ اور اس فعل کو مکلف پر واجب قرار دے، مثلاً اطاعت نبی و امام اور کبھی لطف کا تعلق فعل غیر خدا و غیر مکلف سے ہوتا ہے تکلیف میں شرط ہے کہ مکلف کو اس غیر کا علم ہو اور خدا پر واجب ہے کہ اس غیر پر اس فعل کو واجب قرار دے اور اس غیر کو اس فعل پر ثواب عنایت فرمائے، مثلاً نبی و امام کی تبلیغ و ہدایات، اس لطف میں تبلیغ و ہدایت نبی یا امام پر واجب ہوتی ہیں جن پر وہ مثاب ہوتے ہیں۔

لطف کے ان تمام اقسام کے وجوب کا تعلق باری تعالیٰ سے اس لیے ہے کہ اگر باری تعالیٰ لطف نہ فرمائے گا تو نقض غرض قرار پائے گا اور نقض غرض عقلاً قبیح ہے جس کا بیان یہ ہے کہ جب کسی کام کے بجا لانے کا ارادہ کرنے والا اگر یہ جانتا ہو کہ اس غیر کے ساتھ

اگر لوازمِ سلوک مثلاً کوئی مہربانی یا خط و کتابت یا کسی شخص کو اس کے پاس بھیجنا یا خود جانا نہ کیا جائے گا تو یہ غیر اس فعل کو بجا نہ لائے گا۔ اگر ارادہ کرنے والا باوجود قدرت یہ سلوک نہ کرے گا باوجودیکہ اس غیر سے صدورِ فعل کو ضروری سمجھتا ہو، تو عقلاء کے نزدیک ناقضِ غرض قرار پائے گا۔ اور عقلاء اس ترکِ سلوک پر اس کی مذمت کریں گے۔ باری تعالیٰ بندوں سے ایقاعِ طاعت و ارتفاعِ معصیت کا ارادہ رکھتا ہے۔ اگر باری تعالیٰ وہ لطف نہ فرمائے گا جس پر ایقاعِ طاعت وارتفاعِ معصیت موقوف ہے تو ناقضِ غرض قرار پائے گا جو عقلاً قبیح ہے تعالی اللہ عن ذالک۔

تشریح

وہ اسباب جو صدورِ فعل میں شرط نہیں ہیں بلکہ ان اسباب کے وجود کے ساتھ بندہ طاعت سے قریب اور معصیت سے بعید ہو جاتا ہے۔ ان اسباب کا مہیا فرمانا باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے۔ ان اسباب کی فراہمی کا نام لطف ہے۔

لطف کا تعلق کبھی فعلِ خدا سے ہوتا ہے مثلاً نبی کو مبعوث فرمانا، امام کو نصب فرمانا۔ بعثتِ نبی یا نصبِ امام صدورِ فعل کی شرط نہیں ہے بلکہ طاعت سے قریب اور معصیت سے بعید ہونے کا سبب ہے۔ باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے کہ نبی کو مبعوث فرمائے اور امام کو نصب فرمائے۔

لطف کا تعلق کبھی فعلِ مکلف سے ہوتا ہے مثلاً نبی و امام کی طاعت کرنا۔ اگر مکلف نبی و امام کی طاعت نہ کرے گا، تو وجودِ نبی و امام مکلف کے حق میں لطف نہ رہے گا۔ اسی لطف میں باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے کہ مکلف کو نبی و امام کی شناخت بذریعہ معجزہ کرا دے اور مکلف

پر نبی و امام کی اطاعت کو واجب قرار دے تاکہ نبی و امام کا وجود مکلف کے لیے لطف قرار پائے
لطف کا تحقق کبھی خود مکلف کے غیر کے فعل سے ہوتا ہے مثلاً نبی و امام کی تبلیغ و
ہدایات ....

اس لطف میں باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے کہ تبلیغ و ہدایات کو نبی و امام پر واجب قرار دے اس لیے کہ اگر تبلیغ و ہدایات نبی و امام پر واجب نہ ہوگی تو نبی و امام تبلیغ و ہدایات کو ترک کرسکیں گے اس صورت میں وجود نبی و امام لطف نہ رہے گا۔

لطف کے یہ تمام اقسام باری تعالیٰ پر اس لیے واجب ہیں کہ اگر ان الطاف میں سے باری تعالیٰ کسی ایک لطف کو ترک فرمائے گا، تو غرض خلقت جو ایجاد اطاعت و ارتفاع معصیت ہے مفقود ہو جائے گی جس کا سبب باری تعالیٰ قرار پائے گا غرض خلقت کا باری تعالیٰ کے فعل سے مفقود ہونا عقلاً قبیح ہے۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک

قال العلامہ: چوتھی بحث اس بیان میں ہے کہ باری تعالیٰ پر ان تکالیف و آلام کا عوض واجب ہے جو باری تعالیٰ کی طرف سے بندوں کو پہنچتے ہیں۔

عوض اس نفع مستحق کو کہتے ہیں جو تعظیم و اجلال سے خالی ہو۔

اگر باری تعالیٰ تکالیف و آلام کا عوض عطا نہ فرمائے گا تو ظالم قرار پائے گا اور یہ بھی ضروری ہے کہ عوض تکالیف و آلام سے زائد ہو ورنہ عبث لازم آئے گا۔

قال الشارح: جو تکلیف جاندار کو پہنچتی ہے کبھی وہ قبیح ہوتی ہے اور قبح کی وجہ ظاہر ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص بلا وجہ کسی کو اذیت پہنچائے اور کبھی قبح کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ——

اگر وجہ قبح ظاہر ہو تو اس تکلیف کو باری تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا محال ہے۔ البتہ جس تکلیف والم کا قبح واضح و ظاہر نہ ہو وہ الم کبھی حسن ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور کبھی بندہ بھی اس الم کا فاعل ہوتا ہے۔

الم کے حسن ہونے میں چند وجوہ معتبر ہیں۔

پہلی وجہ۔ متالم یعنی الم پانے والا اس الم کا مستحق ہو اپنے گناہ وغیرہ کی وجہ سے۔

دوسری وجہ۔ الم میں متالم کا نفع ہو جو الم سے زائد ہو۔

تیسری وجہ۔ الم اس ضرر کے دفع کا سبب ہو جو الم کے مقابلہ میں زائد تھا۔

چوتھی وجہ۔ الم ان الام میں سے ہو جو عادتاً بندوں کو پہنچتے رہتے ہیں۔ یعنی بندہ اس الم کا متحمل ہو سکے

پانچویں وجہ۔ وجہ دفع ضرر پر مشتمل ہو۔

اس قسم کے الم کا صدور اگر باری تعالیٰ سے علیٰ جہۃ الابتداء ہو جیسے مثلاً معصومین علیہم السلام کے مصائب و آلام، تو اس الم پر عوض واجب ہے۔

پہلا امر: یہ الم عوض پر مشتمل ہو۔ ورنہ خداوند عالم کا ظالم ہونا لازم آئے گا۔ اور عوض الم سے اس قدر زائد ہو کہ متالم کی حد رضا مندی تک پہنچ جائے کہ اگر کسی شخص کو الم پہنچایا جائے اور اس کا عوض متالم کی رضا کے موافق دیا جائے۔ تو مشاہدہ میں اس الم کو قبیح سمجھا جاتا ہے اس مقام پر الم و عوض کی مساوات حیثیت پر مشتمل ہوگی جو عقلاً قبیح ہے۔

دوسرا امر: اس امر کو لطف پر مشتمل ہونا چاہیے خواہ متالم کے حق میں لطف ہو یا غیر متالم کے میں مثلاً نابالغ اولاد کے آلام والدین کے حق میں لطف ہیں۔

رہے وہ آلام جو ظالم سے صادر ہوتے ہیں یہ امر کہ نفع پر مشتمل ہے تو باری تعالیٰ پر واجب ہے کہ ظالم کو الم پہنچانے والے سے عوض دلائے اور یہ عوض الم کے مساوی ہوگا۔ اس مقام پر عوض سے زیادتی الم پہنچانے والے پر ظلم کا سبب ہو جائے گی۔ اور باری تعالیٰ ظلم سے بری ہے۔

چند فوائد

پہلا فائدہ: عوض کی تعریف۔ عوض وہ نفع مستحق ہے کہ جو تعظیم و اجلال سے خالی ہو مستحق کی قید سے تفضل خارج ہوگیا۔ اور تعظیم و اجلال سے خالی ہونے کی قید سے ثواب خارج ہوگیا۔

دوسرا فائدہ: عوض کے لیے دائمی ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ امر ہمارے مشاہدہ میں ہے کہ انسان مشقت لانے عظیم و پر خطر امور کو تھوڑے سے نفع منقطع کے لیے اختیار کرتا ہے۔ اور انسان کے اس اقدام کو قبیح نہیں سمجھا جاتا بلکہ حسن سمجھا جاتا ہے۔

تیسرا فائدہ: آلام کے عوض کے لیے ضروری نہیں ہے کہ دنیا ہی میں حاصل ہو جائے

بلکہ اگر مصلحت باری تعالیٰ ہو، تو آخرت کے لیے بھی مؤخر ہو سکتا ہے۔ آلام کا عوض کبھی دنیا میں حاصل نہیں ہوتا بلکہ آخرت کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

چوتھا فائدہ: الم کا عوض پانے والا یا اہل ثواب میں سے ہوگا۔ یا اہل عذاب میں سے۔ اگر اہل ثواب میں سے ہے تو اس کو عوض پہنچانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ عوض مختلف اوقات پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس حیثیت سے کہ عوض پانے والے کو زیادتی نعمت کا احساس نہ ہوگا۔ اگر بہ یک وقت اس شخص کو الم کا عوض دیا جائے گا، یا اس شخص کو عوض کی وجہ سے زیادتی نعمت کا احساس ہوگا۔ تو عوض کے ختم ہونے پر اس شخص کو کمی نعمت کے احساس سے تکلیف ہوگی۔ اور اہل ثواب کو جنت میں کوئی تکلیف محسوس نہ ہونا چاہیئے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بہ یک وقت اس شخص کو عوض دے دیا جائے۔ یا زیادتی عوض کا اس شخص کو احساس ہو اور باری تعالیٰ اس عوض میں تضاعف و زیادتی فرما رہا ہے۔ اور ہمیشہ یہ عوض اس شخص کو ملتا رہے تاکہ انقطاع پر اس شخص کو تکلیف محسوس نہ ہو۔

اور اگر الم کا عوض پانے والا اہل عذاب میں سے ہے تو بھی یہی طریقہ عوض پہنچانے کا ہوگا۔ یعنی عوض کو مختلف اوقات پر اس طریقہ سے تقسیم کر دیا جائے گا، کہ عوض پانے والے کو عذاب میں کمی محسوس نہ ہوگی کیونکہ اہل عذاب کو کوئی راحت یا عذاب میں کسی قسم کی کمی محسوس ہونا نہ چاہیئے۔

پانچواں فائدہ: بعض الم بندوں سے بامر خدا صادر ہوتے ہیں۔ کبھی ان آلام کا صادر کرنا ہم پر واجب ہوتا ہے۔ مثلاً حج کے موقعہ پر قربانی۔ اور کبھی مستحب ہوتا ہے مثلاً عیدالاضحیٰ کے موقع پر گائے و دنبہ وغیرہ کو ذبح کرنا۔ اور کبھی مباح ہوتا ہے مثلاً گوشت کھانے کے لیے حلال جانور کو ذبح کرنا۔

یہ آلام کسی غیر مکلف سے پہنچتے ہیں۔ مثلاً شیر یا بھیڑیے کا کسی شخص کو ہلاک کر دینا۔

ان آلام کا صدور کبھی خدا کی جانب سے ہوتا ہے۔ مثلاً کسی مصلحت کی بنا پر کسی کے نفع کو فوت کر دینا جس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کی نابالغ اولاد کا مر جانا۔ نابالغ اولاد کی موت سے اس شخص کا وہ نفع فوت ہو جائے گا جو بالغ ہونے کے بعد اس شخص کو اس اولاد سے پہنچتا مثلاً ان مصائب و آلام کو نازل فرمانا جن میں بندوں کو دخل نہیں ہے۔

ان تمام آلام کا عوض باری تعالیٰ پر اس لیے واجب ہے کہ باری تعالیٰ عادل و کریم ہے۔

تم بحث العدل

معجزات النبوة

نبوت کا بیان

قال العلامة۔ پانچویں فصل نبوت کے بیان میں۔

نبی وہ انسان ہے جو باری تعالیٰ کی طرف سے بلا واسطہ انسان خبر دینے والا ہو

قال الشارح۔ مصنف علیہ الرحمہ مباحث ذات باری تعالیٰ سے فارغ ہوئے تو مباحث نبوت کو شروع کیا اس لیے کہ نبوت ذات باری تعالیٰ پر متفرع ہے

نبی کی تعریف مصنف علیہ الرحمہ نے بتائی ہے کہ نبی اس انسان کو کہتے ہیں کہ جو بلا واسطہ بشر اللہ کی جانب سے خبر پہنچانے والا ہو

انسان کی قید سے فرشتہ کو تعریف سے خارج کر دیا گیا۔ فرشتہ بھی مخبر عن اللہ ہے لیکن اس کو نبی نہ کہا جائے گا الحاصل اللہ کی جانب سے خبر دینے، بس اس تعریف سے خارج ہو گئے جو اللہ کی جانب سے خبر دینے والے ہیں۔

بلا واسطہ بشر کی قید سے امام و عالم تعریف نبوت سے خارج ہو گئے ہیں جیسے کہ امام و عالم بھی اللہ کی جانب سے خبر دینے والے ہیں لیکن بلا واسطہ نہیں بلکہ بواسطہ نبی اللہ کی جانب سے خبر پہنچانے والے ہیں۔ جب نبی کی تعریف واضح ہو گئی تو معلوم ہونا چاہیے کہ نبوت فی نفسہٖ ممکن ہے لیکن چند لوگوں کے نزدیک نبوت ممکن نہیں ہے۔

حکمت باری تعالیٰ موجب بعثت نبی کو مقتضی ہے یعنی حکمت باری تعالیٰ میں نبی کو مبعوث فرمانا واجب تھا لیکن اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے یعنی اشاعرہ نبوت کے بھیجنے کے قائل ہیں لیکن بطور وجوب نہ

سے قائل نہیں ہیں۔

صاحب بعثت نبی پر دنیا حقیقی یہ ہے کہ بندوں کو پیدا کرنے کی غرض بندوں کو فائدہ پہنچانا ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ کے لیے ضروری تھا کہ جن امور میں بندوں کے مصالح ہیں، ان کو بیان فرمائے اور جن امور میں بندوں کے مفاسد ہیں، ان امور سے منع فرمائے۔ ان مصالح و مفاسد کا تعلق امور معاش سے بھی ہے اور امور معاد سے بھی تعلق ہے، امور معاش میں بھی ہادی کا احتیاج ہے اور امور معاد میں بھی۔

امور معاش میں ہادی کی ضرورت:

انسان مدنی بالطبع واقع ہوا ہے یعنی ضروریات زندگی کے پورا کرنے میں بنی نوع کے تعاون کا محتاج ہے۔ تنہا شخص اپنی زندگی کی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتا۔ ضروریات زندگی کو مہیا کرنے کے لیے انسان کو اجتماع کی ضرورت ہے چند انسان باہم مل کر ہی اپنی ضروریات زندگی پوری کر سکیں۔

اجتماعی زندگی کے لیے کسی قانون کی ضرورت ہے کہ تمام انسان اس قانون کی پابندی کریں جس کی وجہ سے ضعیف و کمزور قوی و طاقتور کے ظلم و تعدی سے محفوظ رہ سکے۔ اگر نوع انسان کے لیے کوئی قانون نہ ہوگا تو نوع انسانی تباہ و برباد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ ہر شخص اپنے نفس کو محبوب رکھتا ہے۔ اس کے نفع میں خواہ دوسرے کا ضرر ہی کیوں نہ ہو۔ پس اس صورت میں نوع انسان میں تجاذب و تنازع، اپنی خواہشات کو پورا کرنا اور دوسری جانب سے مزاحمت واقع ہوگا۔ جو فساد و نزاع کا باعث ہوگی۔ پس انسانوں کی اجتماعی زندگی کے لیے قانون کے ساتھ ساتھ ایک نافذ کرنے والے کی بھی ضرورت ہے کہ جس کے خوف سے ہر شخص اس قانون کا پابند رہے اور ضعیف قوی کے ظلم سے محفوظ رہ سکے۔ یہ قانون انسانی کا بنایا ہوا نہیں ہو

کیونکہ ہر شخص اپنے نفس کو دوست اور اپنے فائدہ کو مدنظر رکھتا ہے۔ قانون سازی میں عصبیت کار فرما ہوگی۔ جس کی وجہ سے ایسا قانون نہ بن سکے گا جو ہر شخص کے لیے یکساں ہو۔ اور وہ سوائے خالق انسان کے دوسرا نہیں ہو سکتا۔ پس خالق کے بنائے ہوئے ایک ہادی کی ضرورت ہے جو بنی نوع انسان کی زندگی کے لیے اللہ کی جانب سے قانون کو لائے۔ ظالم کو ظلم سے منع کرے، مظلوم کی فریاد رسی کرے۔ مطیع کو ثواب کا یقین دلائے۔ عاصی و نافرمان کو عذاب سے ڈرائے۔ معجزات و آیات کے ذریعہ دوسرے اشخاص سے ممتاز ہو تاکہ بندے اس کے مطیع رہ کر سکون و اطمینان کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں۔

اُمورِ معاد میں ہادی کی ضرورت۔

سعادت اُخرویہ اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے کہ جب نفس انسانی معارف حقہ و اعمال صالحہ سے آراستہ و پیراستہ ہو۔ عقل انسانی چونکہ شہوات بدنیہ و امور دنیاویہ میں منہمک رہتی ہے۔ اس لیے معارف حقہ و اعمال صالحہ کا علم اسے بذات خود نہیں ہو سکتا اگر بعض حقائق کا علم ہو جاتا ہے تو اس میں شکوک و شبہات کا دخل رہتا ہے پس معارف حقہ و اعمال صالحہ کی تعلیم کے لیے کسی ایسے شخص کا موجود ہونا ضروری ہے۔ جو شہوات بدنیہ امور دنیاویہ میں انہماک سے بری ہو شکوک و شبہات کا وہاں گذر نہ ہو تاکہ انسانوں کے لیے حقائق کو پیش فرمائے جن کے شکوک و شبہات کا ازالہ فرمائے جن معارف حقہ کی طرف عقل انسانی نے رہنمائی کی ہے۔ ان میں عقل انسانی کی تائید فرمائے اور جن معارف حقہ تک عقل انسانی نہیں پہنچ سکتی ان معارف کو بیان فرمائے بار بار انسانوں کے سامنے ان کے خالق و معبود کا تذکرہ فرماتا رہے۔ عبادات و اعمال صالحہ کی حقیقت و کیفیت سے انسانوں کو مطلع فرمائے جو انسانوں کے لیے تقرب الٰہی کا ذریعہ ہو سکے۔ عبادات و اعمال صالحہ کا تذکرہ ان کے سامنے بار بار کرتا رہے۔ تاکہ سہو و نسیان۔ جو انسان

کے لیے طبیعت ثانیہ بن گئے ہیں، کی وجہ سے ان معارف و رجحانات و احوال کو بھلایا نہ جا سکے ہم ایسی شخص کو نبی کہتے ہیں جس کی طرف تمام انسان اپنے امور معاش و امور معاد میں محتاج ہیں۔ پس مقتضائے حکمت باری تعالیٰ ضروری ہوا کہ نبی کو مبعوث فرمائے۔

تشریح

ضرورت نبی و امام و شرائط نبوت و امامت

موالید ثلاثہ یعنی نباتات و حیوانات و انسان میں سے نباتات و حیوانات کے کمالات فطری ہیں۔ ان کو حد کمال تک پہنچانے کے لیے کسی معلم کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ حد کمال تک پہنچنے کے لیے فطرت کافی ہے۔ انسان کے کمالات فطریہ نہیں ہیں بلکہ فطرت انسانیہ میں کمالات انسانیہ کو قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ یہ کمالات قوت سے فعلیت کی طرف آتے ہیں۔ ابتدائے آفرینش میں انسان تمام کمالات انسانیہ سے خالی ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا	باری تعالیٰ نے تم کو اس حالت میں تمہاری ماؤں کے شکموں سے نکالا کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے۔

اگر اللہ کی جانب سے بنی نوع انسان کے لیے کوئی معلم نہ ہوگا۔ تو نوع انسان کمال انسانی تک نہیں پہنچ سکتی۔ بنی نوع انسان کو کمال انسانی تک پہنچانے کے لیے باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے کہ ان کی تعلیم کے لیے اپنی جانب سے کسی ایسے معلم کو بھیجے جو افراد انسانیہ کے تمام نقص

سے چند وابستہ ہوں یہ ہے کہ اگر اس معلم میں بھی وہ نقائص موجود ہوں گے جو افراد انسانیہ میں موجود ہیں۔ تو اس معلم کو دوسرے معلم کی احتیاج ہوگی۔ اور اگر وہ معلم بھی ایسا ہی ہوگا تو اس کو تیسرے معلم کی ضرورت ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے پس اس بیان سے واضح ہو گیا کہ معلم انسان افراد انسانیہ میں سے نہیں ہو سکتا جو بحالت جہالت پیدا ہوتے ہیں معلم انسان کے لیے ضروری ہے کہ شروع ہی سے عالم پیدا ہوا ہو یا بحالت علم پیدا ہوا ہو۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو معلم انسان نہیں قرار پا سکتا۔

انسان کمال انسانیت تک پہنچنے کے بعد بھی معلم کا محتاج ہے۔

کمالات انسانیہ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام کمالات انسانیہ کی اصل و اساس تین کمال ہیں۔

(۱) صحت العقائد (۲) حسن معاشرت (۳) تہذیب نفس

قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

لیس البر ان تولوا وجوھکم	نیکی صرف یہی نہیں ہے کہ (نماز میں)
قبل المشرق والمغرب ولکن	تم اپنے منہ مشرق اور مغرب کی طرف
البر من امن باللہ والیوم الاخر	کر لیا کرو بلکہ نیکی اس شخص کی نیکی ہے کہ جو
والملئکۃ والکتب والنبیین	اللہ و قیامت و ملائکہ و کتاب اور انبیاء
واتی المال علی حبہ ذوی القربی والیتمی	پر ایمان، اس آیت کے اس جزو میں
والمسکین وابن السبیل والسائلین	صحت العقائد کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے)
وفی الرقاب واقام الصلوۃ واتی	اور مال کو اللہ کی محبت میں یا مال کو
الزکوۃ والموفون بعھدھم	محبوب رکھتے ہوئے قرابت داروں

وَالصّٰبِرِيْنَ
فِي الْبَاْسَاۗءِ وَالضَّرَّاۗءِ
وَحِيْنَ الْبَاْسِ ۭ اُولٰۗىِٕكَ
الَّذِيْنَ صَدَقُوْا ۭ
وَاُولٰۗىِٕكَ ھُمُ
الْمُتَّقُوْنَ ۝

یتیموں، مسکینوں و مسافروں و سوال کرنے والوں اور غلاموں کو آزاد کرانے میں صرف کیا۔ اس جزو میں حسن معاشرت کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے۔ اور نماز کو قائم کیا اور زکوٰۃ کو ادا کیا۔ اور جب بھی اللہ یا بندوں سے کوئی عہد کر لیا اس کو پورا کیا اور سختیوں، مصیبتوں اور میدان جنگ میں صبر سے کام لیا۔ اس جزو میں تہذیب نفس کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے یہی لوگ صحت اعتقاد کے لحاظ سے سچے اور یہی لوگ معاشرہ و اخلاق اور معرفت الٰہی کے اعتبار سے متقی کہے جانے کے مستحق ہیں

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس آیت کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں

من عمل بھذہ الآیۃ فقد استکمل الایمان

جس شخص نے اس آیت پر عمل کر لیا اس کا ایمان کامل ہو گیا (تفسیر صافی)

کمال انسانی اور کمال روحانی کی اس حد پر پہنچنے کے بعد بھی انسان کو تقویٰ کی ضرورت ہے اس لیے کہ انسان کی ہر وہ قوت جو مبدء شخصیت ہے وہی قوت مرکز رذیلت بھی ہے۔ اگر انسان کی قوتیں حد اعتدال میں ہیں تو مبدء کمالات و فضائل بنتی ہیں۔ اور اگر یہ قوتیں حد تفریط کمی میں رہ گئیں یا حد افراط زیادتی میں پہنچ گئیں تو مرکز رذائل و نقائص بن جاتی ہیں مثلاً قوت ناطقہ کے حد اعتدال سے صفت حکمت و قوت غضبیہ کے حد اعتدال سے صفت شجاعت

اور قوت شہویہ کے حد اعتدال سے عفت پیدا ہوتی ہیں۔ اور اگر یہ قوتیں حد افراط کو پہنچ جائیں تو مکاری و عیاری و دغابازی و تہور و درندگی جیسی صفات مذمومہ کا مرکز قرار پاتی ہیں۔ اور انہیں قوتوں کی تفریط حماقت و بزدلی، اور گندگی جیسی صفات مذمومہ کا سبب قرار پاتی ہے۔

انسان چونکہ جاہل پیدا ہوتا ہے اس لیے اپنی قوتوں کی حد اعتدال کا تعین نہیں کر سکتا جب حد اعتدال کا تعین نہ کر سکا تو اپنے فضائل و رذائل میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ پس اللہ کی طرف سے ایک ایسے معلم کا وجود ضروری ہے، جو انسانی قوتوں کے حدود اعتدال و حدود افراط و تفریط سے تعلیم دے تاکہ انسانی قوتوں کو حد اعتدال پر باقی رکھ سکے۔ اور انسان فضائل سے آراستہ ہوتا ہے۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

بعثت لاتمم مکارم الاخلاق — میں انسان کے اخلاق فاضلہ کی تکمیل کے لیے مبعوث ہوا ہوں

چونکہ انسان فقیر ہو کر اپنی قوتوں کے حدود اعتدال کو معلوم کرنے سے قاصر ہے، اس لیے انسان کو حکم ہے عقائد حقہ و اعمال صالحہ کا تعین خود نہ کرے بلکہ خدا سے یہ دعا کرتا رہے

اھدنا الصراط المستقیم — اے ہمارے پالنے والے ہمیں صراط مستقیم عقائد حقہ و اعمال صالحہ پر باقی رکھ یا صراط مستقیم کی طرف رہنمائی زیادہ کر

عقائد حقہ و اعمال صالحہ کی کوئی حد معین نہیں ہے اس لیے ہر شخص ان میں ترقی کی دعا کر سکتا ہے۔ عقائد حقہ و اعمال صالحہ عقول انسانیہ کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتے اسی لیے قدرت نے شریعت کو آگے بڑھایا اور فرمایا:-

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ‏ ‏ ‏ ‏ ان کا راستہ کہ جن پر تو نے نعمتیں نازل کی ہیں

یعنی اے انسان صراط مستقیم (عقائد حقہ، اعمال صالحہ) کو خود معلوم کرنے کی کوشش نہ کرنا بلکہ صراط مستقیم کو ہمارے ان بندوں سے معلوم کرنا جن پر ہماری مخصوص نعمتیں ہیں۔ اگر صراط مستقیم کا معلوم کرنا انسان کے بس کی بات ہوتی تو صراط الذین انعمت علیہم فرمانے کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ سورہ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ پہ ختم ہو جاتا۔

پس بنی نوع انسان جس شخص کی طرف تحصیل کمال نوع انسانی و بقاء بر کمال نوع انسانی میں محتاج ہیں، اسی شخص کو ہم نبی یا امام کہتے ہیں۔

نبوت و امامت کمالات اکتسابیہ کے ذریعہ حاصل نہیں ہو سکتی

نبوت و امامت من جانب اللہ ہوتی ہے۔ ان کی غرض و غایت معلوم کرنے کے لیے ہمیں قرآن مجید کو دیکھنا ہوگا۔ غرض و غایت معلوم ہو جانے کے بعد واضح ہو جائے گا کہ نبوت و امامت کا مستحق کون ہے

قرآن مجید سورۂ نساء رکوع ۹ میں ارشاد ہوتا ہے:۔

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ‏ ‏ ‏ ‏ ہم نے کسی رسول کو نہیں بھیجا لیکن اس لیے کہ باذن خدا اس کی اطاعت کی جائے

رسول مطاع ہونے میں ماذون من اللہ ہے۔

آیت مذکورہ میں باری تعالیٰ نے بعثت رسول کی غرض صرف یہ قرار دی ہے کہ رسول کی اطاعت کی جائے۔ یہ امر بھی واضح ہے کہ جو غرض بعثت رسول کی ہے وہی غرض نصب امام کی

ہے اس لیے کہ امام نبی کا قائم مقام ہوتا ہے۔

اطاعت کی دو قسمیں ہیں (۱) اطاعت غیر واقعیہ (۲) اطاعت واقعیہ

اطاعت غیر واقعیہ وہ اطاعت ہے جو کسی دباؤ یا لالچ کی وجہ سے ہو

اطاعت واقعیہ وہ اطاعت ہے کہ جو کسی دباؤ یا لالچ کی وجہ سے نہ ہو

ان دونوں اطاعتوں میں فرق یہ ہے کہ اطاعت غیر واقعیہ میں جسم جھک جاتا ہے لیکن نفس نہیں جھکتا۔ اور اطاعت واقعیہ میں نفس جھکتا ہے۔ شخص کامل کی اطاعت واقعیہ کرتا ہے۔ انبیاء و آئمہ کی اطاعت غیر واقعیہ نہیں ہو سکتی اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ — دین میں کوئی جبر و اکراہ نہیں ہے

فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ — جس کا دل چاہے ایمان لے آئے اور

فَلْيَكْفُرْ — جس کا دل چاہے کفر اختیار کر لے

انبیاء و آئمہ علیہم السلام کی اطاعت، اطاعت واقعیہ ہوتی ہے۔ اس لیے نبی و امام کو تمام کمالات میں امت سے افضل ہونا چاہیے اگر افضل نہ ہوگا تو نبی نبی نہ رہے گا اور امام امام نہ رہے گا اس لیے کہ اگر امت میں کوئی شخص کسی کمال یا صفت میں نبی یا امام سے زیادہ یا مساوی ہوگا تو اطاعت ختم ہو جائے گی جب اطاعت ختم ہو گی تو نبوت و امامت بھی ختم کیوں کہ نبوت و امامت کی غرض اطاعت ہی تھی

اگر نبی کو نبوت اور امام کو امامت کمالات اکتسابیہ کی وجہ سے مل سکتی ہے تو اس پر کیا دلیل ہے کہ جن کمالات کی وجہ سے نبی کو نبوت اور امام کو امامت ملی ہے۔ ان کمالات کو امت میں سے کوئی حاصل نہیں کر سکتا جس طریقہ سے نبی یا امام نے یہ کمالات حاصل کیے ہیں ہو سکتا ہے کہ امت میں سے بھی کوئی شخص ان کمالات کو حاصل کر لے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی امتی ان کمالات

میں نبی یا امام سے بڑھ جائے اس صورت میں امامت ختم ہو جاتی ہے۔ اور نبی نبی نہیں رہتا اور امام امام نہیں رہتا پس تسلیم کرنا پڑے گا کہ جن کمالات کی وجہ سے نبی کو نبوت اور امام کو امامت عنایت ہوتی ہے وہ کمالات وھبیہ ہوتے ہیں اکتسابیہ نہیں ہوتے۔ افراد امت کے کمالات اکتسابیہ ہوتے ہیں اسی لیے کوئی امتی کمالات و فضائل میں نبی یا امام کے مساوی نہیں ہو سکتا۔ اسی مقام سے یہ مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ نوع انسانی کے وہ افراد جن کے کمالات اکتسابیہ ہیں ان میں سے نہ کوئی نبی ہو سکتا ہے اور نہ امام۔

عقل انسانی کے درجات

حکماء نے عقل انسانی کے چار درجے قرار دیئے ہیں

پہلا درجہ عقل ہیولانی: اس درجہ میں عقل انسانی تمام تصورات و تصدیقات سے خالی ہوتی ہے۔ اس درجہ میں عقل انسانی میں کوئی معلوم بالفعل نہیں ہوتا بلکہ معلومات کے لینے کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کو عقل ہیولانی کہتے ہیں یعنی بالفعل کسی معلوم کے موجود نہ ہونے میں ہیولی سے مشابہ ہے۔ ہیولی میں بھی کوئی شے بالفعل موجود نہیں ہوتی۔

دوسرا درجہ عقل بالملکہ: اس درجہ میں عقل انسانی میں کچھ بدیہیات کا تصور آجاتا ہے جس کی وجہ سے عقل میں بدیہیات سے نظریات تک پہنچنے کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی ملکہ کی وجہ سے عقل کو عقل بالملکہ کہا جاتا ہے۔

تیسرا درجہ عقل بالفعل: اس درجہ میں عقل انسانی میں بدیہیات کے ساتھ ساتھ کچھ نظریات بھی آ جاتے ہیں یعنی عقل کے کمالات قوت سے فعلیت کی طرف آ جاتے ہیں جس کی وجہ سے عقل اس درجہ میں عقل بالفعل قرار پاتی ہے۔

چوتھا درجہ عقل بالمستفاد: اس درجہ میں عقل نفس معلومات کا اس قدر ذخیرہ بہم پہنچا لیتی ہے کہ نظریات اس کے سامنے بداہت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

اسی عقل بالمستفاد کے علم کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس علم کو علم غیب نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ علم اکتسابی ہے۔ اس علم کے اکتسابی ہونے کی وجہ سے اس پر علم غیب کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ہمارے بعض مولوی صاحبان نے اس کو علم انبیاء و علم اولیاء علیہم السلام پر چسپاں کر دیا اور بذریعہ اخبارات شائع بھی کر دیا کہ انبیاء و اولیاء علیہم السلام کا علم مستفاد ہے۔ اس لیے ان کے علم کو علم غیب نہیں کہا جا سکتا حالانکہ یہ غلط ہے کہ انبیاء و اولیاء علیہم السلام کا علم مستفاد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ علم مستفاد علم اکتسابی ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا انبیاء و اولیاء علیہم السلام کا علم اکتسابی نہیں ہوتا بلکہ انبیاء و اولیاء کا علم وہبی ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے علم کو علم مستفاد کہنا غلط ہے۔ یہ حضرات بحالت علم پیدا ہوتے ہیں۔ علم ان کی صفت ذاتی ہے۔ یعنی ان حضرات کی ذوات مقدسہ اور علم ساتھ ساتھ وجود میں آتے ہیں کوئی وقت ایسا نہیں نکل سکتا جس میں ان حضرات کی ذوات مقدسہ موجود ہوں اور ان میں علم نہ ہو

ایک غلطی اور اُس کا ازالہ

مولانا محمد حسین صاحب پرنسپل دار العلوم سرگودھا کی جانب سے ایک مضمون بعنوان انواع و اقسام توحید رسالہ ماہنامہ البحث پشاور، ہفت روزہ البلیغ دار العلوم سرگودھا میں شائع ہوا تھا جس میں مولانا نے لکھا ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی آیۂ مبارکہ

أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا — تمہیں اللہ تعالیٰ نے بحالت لاعلمی پیدا کیا

سے مستثنیٰ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ جناب رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ایک وقت ایسا ضرور ماننا
پڑے گا جس میں ان کی ذات علم سے خالی ہو۔ اگر ایسا نہ ہو گا تو شرک فی الصفات لازم آئے گا۔

مولانا نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں آیہ مبارکہ

مَا كُنْتَ تَدْرِيْ مَا الْكِتَابُ — تم نہ جانتے تھے کہ کتاب کیا ہے

وَلَا الْإِيْمَانُ — اور ایمان کیا ہے۔

پیش کی ہے۔

جواب

مولانا محمد حسین صاحب کو اس مقام پر تسامح ہوا ہے۔ آپ نے صفت عین ذات اور صفت ذاتی کے مفہوم کو ایک سمجھ لیا ہے جو درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ صفت عین ذات وہ ہے کہ جو زائد بر ذات نہ ہو اور صفت ذاتی زائد بر ذات ہوتی ہے لیکن وجود میں ذات کے ساتھ ساتھ رہتی ہے۔ کوئی وقت ایسا نہیں نکل سکتا جس میں ذات موجود ہو اور اس میں یہ صفت موجود نہ ہو مثلاً مقدار (طول و عرض و عمق) جسم طبعی کی صفت ذاتی ہے۔ جو زائد بر ذات ہے جسم طبعی اور ہے مقدار دوسری شے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ موم کے ایک ٹکڑے کو مختلف شکلوں میں تبدیل کیا جائے۔ اس تبدیلی میں جسم طبعی بعینہ باقی رہے گا اور مقدار بدلتی رہے گی۔ اس تبدیلی میں جو شے بعینہ باقی رہی ہے وہ اور ہے اور جو شے بدلتی رہی ہے وہ اور ہے۔ اس مثال سے واضح ہے کہ مقدار جسم طبعی کی صفت زائد بر ذات ہے۔ مگر کیا کوئی وقت ایسا ہو گا جس میں جسم طبعی موجود ہو اور اس میں مقدار یعنی طول و عرض و عمق موجود نہ ہو۔

اسی طرح سے شمس کی صفت اشراق اور نار کی صفت احراق ہے۔ جو زائد بر ذات ہے

لیکن وجود میں اشراق شمس سے جدا نہیں ہے اور احراق نار سے جدا نہیں۔ یعنی ایسا کوئی وقت نہیں نکل سکتا جس میں شمس موجود ہو اور اس میں اشراق یا احراق موجود نہ ہو۔

ہمارے اس بیان سے بخوبی واضح ہو گیا کہ صفت زائد بر ذات کے لیے ہر صورت سے وجود میں جدا ہونا ضروری نہیں ہے۔ پس علم صفات مقدسہ انبیاء علیہم السلام کی صفت زائد بر صفات ہے۔ وجود میں ان صفات مقدسہ سے جدا نہیں ہے اس میں کسی قسم کا شرک نہیں ہے۔ شرک اس وقت لازم آتا کہ جب علم کو ان ذوات مقدسہ کا عین سمجھ لیا جاتا۔ اور ان صفات مقدسہ کو قدیم مان لیا جاتا۔

زید جبار کہ مَا كُنْتَ تَدْرِيْ مَا الْكِتٰبُ الخ کا مفہوم سمجھنے میں بھی مولانا نے تدبر سے کام نہیں لیا۔ اس لیے کہ آیہ مبارکہ ما کنت الخ قضیہ سالبہ ہے۔ جس میں موضوع کا وجود ضروری نہیں ہوتا بلکہ موضوع کے عدم کی صورت میں بھی قضیہ سالبہ صادق ہوتا ہے مثلاً

زید لیس بقائم زید کھڑا نہیں ہے

اس وقت بھی صادق ہے کہ جب زید موجود ہو اور نہ کھڑا ہو اور اس وقت بھی صادق ہے کہ جب زید موجود نہ ہو۔ البتہ قضیہ موجبہ میں وجود موضوع ضروری ہوتا ہے۔ زید قائم اسی وقت صادق آئے گا کہ جب زید موجود ہو۔ جب آیہ مَا كُنْتَ تَدْرِيْ الخ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی صادق آتا ہے۔ تو مولانا نے یہ مفہوم کہاں سے سمجھ لیا۔ کہ حیات رسول میں ایک زمانہ ضرور ایسا نکلے گا جس میں رسول کتاب و ایمان سے ناواقف تھے۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب سے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں اس وقت سے وجود تمہارا علیحدہ ہے اسی طریقے سے ایمان و علم کتاب بھی جدا علیحدہ ہے جب تم موجود نہ تھے تو نہ ایمان کو جانتے تھے اور نہ تمہیں علم کتاب تھا جب رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

کے لیے وجود بھی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ آپ ممکن الوجود ہیں۔ تو پھر ایمان و علم کتاب کس طریقہ سے ضروری ہو سکتا ہے۔

ہمارے اس بیان پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ آیہ مَا كُنْتَ تَدْرِي الخ کے نزول کے وقت قضیہ موجبہ سالبہ کی اصطلاحیں موجود نہ تھیں ان اصطلاحوں کے ذریعہ جواب نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ فضلا کی اصطلاحات یقیناً نزول قرآن کے بعد کی ہیں لیکن اصطلاحات کے ذریعہ فقط نام تجویز ہوتا ہے۔ مفہوم اصطلاحات کے ذریعہ تجویز نہیں ہوا کرتا۔

کلام کی اثبات و نفی اسی وقت سے موجود ہیں جب سے کلام کا وجود ہے اثبات و نفی کے مفہوم میں اصطلاح سے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی جس کلام میں اثبات ہے اس میں بلحاظ عقل مثبت اور موضوع کا وجود ضروری ہے اور جس کلام میں نفی ہو اس میں عقل موضوع کے وجود کو ضروری نہیں سمجھتی۔ ہم اس امر کی اور وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔ کہ عام انسانوں پر انبیاء و ائمہ علیہم السلام کا قیاس کرنا غلط ہے۔ اس لیے کہ عام انسان رفتہ رفتہ عقل ہیولانی سے عقل بالملکہ اور عقل بالملکہ سے عقل بالفعل اور عقل بالفعل سے عقل بالمستفاد کے درجہ تک ترقی کرتے ہیں۔ انبیاء و ائمہ علیہم السلام کے یہاں یہ درجات نہیں ہوتے۔ عام انسانوں کی عقول کا جو درجہ ہیولانی ہے۔ اس درجہ میں جناب عیسیٰ علیہ السلام صاحب کتاب و پیغمبر نظر آتے ہیں۔ ملاحظہ ہو قرآن مجید سورہ مریم۔ جناب مریم کی قوم مریم علیہا السلام سے مخاطب ہو کر کہتی ہے:

مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا	اے مریم تمہارا باپ برا آدمی نہ تھا اور تمہاری
كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا	ماں بھی بدکار نہ تھی۔

یہ بچہ کہاں سے لائیں؟ مریم جواب میں حضرت عیسیٰ کی طرف اشارہ کر دیتی ہیں۔

فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ	حضرت مریم نے عیسیٰ کی طرف اشارہ کر دیا
قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا	ان لوگوں نے کہا کہ ہم اس بچے سے کس طرح کلام کریں جو ابھی گہوارہ صبیانی میں ہے۔
قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا	حضرت عیسیٰ نے کہا کہ میں اللہ کا بندہ ہوں اللہ نے مجھے کتاب دے چکا اور مجھے نبی بنا چکا

بنص قرآنی عام انسانوں کے مرتبہ صبیانی میں جناب عیسیٰ علیہ السلام صاحب کتاب پیغمبر تھے

ایک شبہ اور اس کا ازالہ:

جناب عیسیٰ علیہ السلام کے گہوارہ میں کلام کرنے کے متعلق یہ شبہ پیدا کیا جاتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کے کلام کرنے کو حجت نہیں قرار دیا جاسکتا اس لیے کہ گہوارہ میں حضرت عیسیٰ کا کلام کرنا حضرت مریم کی عصمت و پاک دامنی کے اثبات کے لیے تھا جو حضرت مریم علیہا السلام کی کرامات میں داخل ہے

جواب:

حضرت عیسیٰ کے تکلم کو کرامات حضرت مریم میں اس وقت داخل کیا جاسکتا تھا کہ جب حضرت عیسیٰ کا تکلم دفعۃً ہوتا۔ جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی عصمت کے اثبات میں اس بچے کا تکلم تھا جو گہوارہ میں تھا۔ حضرت عیسیٰ کے تکلم کی یہ نوعیت نہیں ہے بلکہ حضرت عیسیٰ کے پیدا ہونے سے قبل ہی حضرت مریم کو حضرت عیسیٰ کے گہوارہ میں کلام کرنے کی بشارت دے دی گئی تھی جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيْهًا فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَّمِنَ الصّٰلِحِيْنَ ۝

سورہ آل عمران آیت ۴۵، ۴۶

اے رسول اس وقت کو یاد کرو کہ جب ملائکہ نے مریم سے کہا تھا کہ اے مریم اللہ تم کو اپنے ایک کلمہ کی بشارت دیتا ہے جس کا نام مسیح عیسیٰ بن مریم ہے جو دنیا و آخرت میں باوجاہت مقربان الٰہی میں سے ہوگا اور لوگوں سے گہوارہ میں بھی کلام کرے گا اور تیس سال کی عمر ہو جانے پر بھی کلام کریگا اور صالحین میں سے ہوگا۔

آیت مذکورہ میں اس امر پر دلالت صریحی واضح ہے کہ حضرت عیسیٰ کے گہوارہ میں کلام کرنے کی خبر پیدائش عیسیٰ سے قبل ہی دی جا چکی تھی جس تکلم کی خبر قبل پیدائش دی جا چکی ہو اس کے لیے کس طریقہ سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ تکلم اثبات عصمت مریم کے لیے تھا یا کرامات حضرت مریم میں داخل ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حضرت عیسیٰ کے اس تکلم سے حضرت مریم کی عصمت بھی ثابت ہو گئی۔ آیت اس امر پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ حضرت عیسیٰ کا یہ تکلم معجزات حضرت عیسیٰ میں بھی داخل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس تکلم کو صفات و کمالات عیسیٰ میں شمار کیا گیا ہے اور صفت کو معجزہ یا معجزہ کو صفت نہیں کہا جا سکتا۔

معجزہ وہ فعل ہے جو خارق عادت ہو یعنی امت مبعوث الیہا اس کے مثل پر قادر نہ ہو اور صفت اس کمال کو کہتے ہیں جو موصوف کی ذات میں پایا جائے۔

علی سبیل التنزل اگرچہ وہ حضرت عیسیٰ کے تکلم کو کرامات حضرت مریم یا معجزات عیسیٰ میں تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی گود میں کلام کرنا کرامات مریم کیسے ہو سکتا ہے۔ اور

معجزات حضرت عیسٰیؑ میں سے۔ اس لیے کہ سن کہولت میں ہر شخص کلام کرتا ہے اس سن میں کلام حضرت عیسٰیؑ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے حالانکہ سن کہولت میں تکلم کو صفات عیسٰیؑ میں شمار کیا گیا۔ فصاحت و بلاغت قرآنیہ کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار ہی نہیں ہے۔ کہ تکلم فی المہد "گہوارہ میں کلام کرنا" اور تکلم فی سن الکہولۃ "سن کہولت میں کلام کرنا" دونوں مل کر حضرت عیسٰیؑ کی صفت ہیں۔ یعنی حضرت عیسٰیؑ کے تکلم کی جو حیثیت بزمانہ گہوارہ ہے وہی حیثیت سن کہولت میں ہے صغر سنی و کبر سنی تکلم حضرت عیسٰیؑ پر اثر انداز نہیں ہیں۔ جب صفت تکلم پر صغر سنی و کبر سنی اثر انداز نہ ہوئی۔ تو دیگر صفات نبوت پر کیا اثر انداز ہو سکتی ہے۔ نبی و امام صغر سنی میں اتنا ہی کامل ہوتا ہے جتنا کبر سنی میں۔ نہ صغر سنی میں اس کے ایمان کو عدم قبولیت کی سند دی جا سکتی ہے اور نہ کبر سنی میں اس پر ہذیان کا اتہام لگایا جا سکتا ہے۔ ہمارے اس بیان سے واضح ہو گیا کہ حقیقت نبی و امام انسانوں کی حقیقت سے بلند و بالا ہے۔

امام کی صغرسنی

علامہ ابن حجر عسقلانی شرح صحیح بخاری میں امام حسن علیہ السلام کے متعلق لکھتے ہیں:۔

كَانَ الْحَسَنُ يُطَالِعُ اللَّوْحَ الْمَحْفُوظَ فِي زَمَنِ رِضَاعَتِهِ	امام حسنؑ اپنے رضاعت کے زمانہ میں لوح محفوظ کا مطالعہ فرمایا کرتے تھے۔

ملا مبین فرنگی محلی اپنی کتاب "وسیلۃ النجاۃ" میں امام رضا علیہ السلام کے متعلق لکھتے ہیں کہ

آنحضرت را علم باں چیزہا کہ دراں اختلاف است رسیدہ	امام رضاؑ کو ان چیزوں کا علم جو حاصل ہے ہیں اور ان چیزوں کا علم جو اب تک

ہوں گی اپنے آباؤ اجداد سے بذریعہ میراث پہنچا تھا۔

علامہ ابن حجر مکی نے اپنی کتاب "صواعق محرقہ" میں امام محمد تقی علیہ السلام کے متعلق لکھا ہے کہ ایک مرتبہ مامون رشید کا گذر بغداد کی گلیوں سے ہوا ایک مقام پر کچھ بچے کھڑے ہوئے تھے جس میں امام محمد تقی علیہ السلام بھی تھے۔ تمام بچے مامون کو دیکھ کر بھاگ گئے۔ لیکن امام محمد تقی علیہ السلام اپنے مقام پر کھڑے رہے۔ کچھ دیر کے بعد مامون کی رات سے واپس ہوا تمام بچے مامون رشید کو دیکھ کر پھر بھاگ گئے۔ لیکن امام محمد تقی علیہ السلام اسی طریقہ سے اپنے مقام پر کھڑے رہے۔ مامون رشید نے دریافت کیا کہ یہ کس کا بچہ ہے۔ اس کو جواب دیا گیا۔ کہ امام علی رضا علیہ السلام کے فرزند ہیں۔ مامون رشید امام محمد تقی علیہ السلام سے دریافت کرتا ہے۔ کہ صاحبزادے یہ تو بتاؤ کہ جب میں پہلے اس مقام پر پہنچا تھا۔ تو تمام بچے مجھے دیکھ کر بھاگ گئے تھے لیکن آپ نہیں بھاگے۔ اس کی کیا وجہ ہے۔ امام محمد تقی علیہ السلام جواب میں ارشاد فرماتے ہیں کہ راستہ تنگ نہ تھا ہیں تجھے اس وقت ظالم بھی نہیں سمجھتا۔ پھر مجھے اپنے مقام سے ہٹنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کے بعد مامون نے دریافت کیا۔ صاحبزادے یہ تو فرمایئے کہ میرے ہاتھ میں کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ دنیا کے بادشاہوں کے باز چھوٹی چھوٹی مچھلیوں کا شکار کرتے ہیں۔ دنیا کے بادشاہ باز کی شکار کی ہوئی مچھلی کو اپنی مٹھی میں لے کر خاندان رسالت کے بچوں کا امتحان لینا چاہتے ہیں۔ جب مامون رشید نے مٹھی کھولی تو اس کے ہاتھ میں ایک چھوٹی سی مچھلی تھی جس کو مامون کے باز نے شکار کیا تھا اس واقعہ کے بعد مامون رشید نے امام محمد تقی علیہ السلام کی بہت زیادہ تعظیم و تکریم کی اور اپنے ساتھ لے آیا۔ دربار میں بڑے بڑے علمائے اہل سنت سے امام محمد تقی علیہ السلام کا مناظرہ ہوا۔ جس میں امام علیہ السلام غالب رہے۔

دُوسرا قوی شبہ اور اس کا ازالہ

انبیاء و ائمہ علیہم الصلوٰۃ والسلام کے اجسام مبارکہ سردی گرم زمانہ سے اسی طریقہ سے متاثر پذیر ہوتے ہیں جس طریقہ سے عام انسانوں کے اجسام۔ قوت و ضعف۔ صحت و مرض، حرکت و سکون اور موت و حیات کے آثار اجسام انبیاء ائمہ علیہم الصلوٰۃ والسلام پر اسی طریقہ سے طاری ہوتے ہیں جس طریقہ سے عام انسانوں کے اجسام پر ان آثار کے قبول کرنے میں ہمارے اجسام اور انبیاء و ائمہ علیہم السلام کے اجسام میں کوئی فرق نہیں ہے لیکن معلوم ہوا کہ یہ حضرات بھی ہم ہی جیسے انسان ہیں۔

جواب

یہی وہ شبہ ہے جس کی وجہ سے بعض مسلمان انبیاء و ائمہ علیہم السلام کو اپنے جیسا بشر سمجھنے لگے۔ ان مسلمانوں نے اس امر پر غور نہیں کیا۔ کہ ہمارے سامنے جس قدر موجودات ہیں۔ ان میں باہمی تمیاز اجسام کی وجہ سے نہیں ہے اور آثار جسمانیہ کا اتحاد نوع کی دلیل نہیں ہے اکثر جمادات کے آثار جسمانیہ اور بنی نوع انسان کے آثار متحد ہیں۔ مثلاً ایک زمین کو لے لیجیے۔ کیا زمین قوت و ضعف۔ صحت و مرض۔ حرکت و سکون۔ موت اور حیات کے آثار میں بنی نوع انسان کا شریک نہیں ہے؟ تو کیا ان آثار جسمانیہ میں اتحاد کی وجہ سے زمین کو انسان یا انسان کو زمین کہا جا سکتا ہے۔ ان موجودات میں باہمی امتیاز نفس کی وجہ سے ہے جیسے نباتات جمادات سے نفس نباتیہ کی وجہ سے علیحدہ ہو گئے۔ اسی طریقہ سے حیوانات

نفس حیوانی کی وجہ سے نباتات سے ممتاز ہو گئے۔ وعلیٰ ہذا القیاس انسان حیوانات سے نفس ناطقہ انسانیہ کی وجہ سے ممتاز ہوا۔ اگر ان کے اجسام سے نفوس کو علیٰحدہ کر لیا جائے تو ان کے اجسام میں کوئی امتیاز باقی نہ رہے گا۔ پس معلوم ہوا کہ آثار جسمانیہ میں اتحاد، اتحاد نوع کی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ نوع کے اتحاد و اختلاف کی دلیل اتحاد نفس یا اختلاف نفس ہے۔ اگر نفس ایک ہے تو نوع ایک ہوگی۔ اگر نفس مختلف ہے تو نوع مختلف ہوگی۔ اور نفوس کے اتحاد و اختلاف کا پتہ کمالات کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے۔ اگر کمالات یکساں ہیں تو نفس ایک ہے اور اگر کمالات مختلف ہیں تو نفوس مختلف ہیں۔ اگر انبیاء و ائمہ علیہم السلام اور عام انسانوں کے کمالات یکساں ہیں تو یہ ایک نوع کے افراد ہوں گے اور اگر کمالات یکساں نہیں ہیں تو نفوس کے اختلاف کی دلیل ہے۔ تو انبیاء و ائمہ علیہم السلام کو عام انسانوں میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔

ظاہری قوتوں کے لحاظ سے انبیاء علیہم السلام کے چند کمالات اس مقام پر ذکر کیے جاتے ہیں۔

کمال قوت سامعہ:

کیا عام انسانوں کی قوت سامعہ چیونٹی کی آواز کو سن سکتی ہے؟ ہرگز نہیں۔ لیکن انبیاء علیہم السلام چیونٹی کی آواز کو سن لیتے تھے حضرت سلیمان علیہ السلام کے تذکرہ میں باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا — سلیمان چیونٹی کی بات سن کر مسکرائے

کمال قوت شامہ:

عام انسانوں کی قوت شامہ سینکڑوں میل کے فاصلہ سے کسی شخص کی قمیص سے اس شخص کی خوشبو نہیں سونگھ سکتی لیکن جناب یعقوب علیہ السلام سینکڑوں میل [illegible]

یوسف علیہ السلام کی قمیص سے یوسف علیہ السلام کی خوشبو سونگھ لیتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ — مجھے یوسف کی خوشبو آرہی ہے

کمال قوت باصرہ:

عام انسانوں کی آنکھیں ملکوت السموت والارض کو نہیں دیکھ سکتیں، اور معمولی سا حجاب ان کی رویت بصری کو مانع ہو جاتا ہے۔ اس قوت کو انبیاء علیہم السلام میں ملاحظہ فرمائیے۔

جناب ابراہیم علیہ السلام کے لیے ارشاد ہوتا ہے:

وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ — اور اسی طریقہ سے ہم ابراہیم کو ملکوت سماوات و ارض دکھاتے ہیں۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق امام رازی تفسیر کبیر میں آیہ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ کی تفسیر کے ذیل میں لکھتے ہیں:

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زویت لی الارض فاریت مشارق الارض ومغاربها — آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا میرے لیے زمین سمیٹ دی گئی پس اس کے مشارق و مغارب مجھے دکھا دیئے گئے۔

امام محمد باقر علیہ الصلوۃ والسلام کے تذکرہ میں ملا عبدالرحمن جامی اپنی کتاب "شواہد النبوۃ" میں لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک شخص امام محمد باقر علیہ السلام کے در دولت پر حاضر ہوا اور دق الباب کیا۔ مکان سے ایک کنیز دروازہ پر آئی۔ اس شخص نے یہ سمجھا کہ کوئی دیکھنے والا نہیں ہے کنیز کی طرف ہاتھ بڑھایا۔ امام محمد باقر علیہ السلام نے مکان کے اندر سے

فرمایا کہ خبردار کیا کرتا ہے۔ اس کے بعد آپ علیہ السلام باہر تشریف لائے۔ اور اس شخص سے فرمایا۔ کہ کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ یہ دیوار ہمارے لیے حائل ہیں۔ اگر ایسا ہو جائے تو ہم اور تم میں فرق ہی کیا باقی رہ جاتا ہے۔ حالانکہ ہمیں باری تعالیٰ نے تمہارے اعمال کا نگران قرار دیا ہے۔

چونکہ انبیاء و ائمہ علیہم السلام کے کمالات مافوق کمالات انسانیہ ہیں۔ اس لیے تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان حضرات کے نفوس نفوس انسانیہ کے مغائر ہیں۔

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہما السلام نے نفوس کی تشریح ان الفاظ میں فرمائی ہے۔

روی عن كميل بن زياد	کمیل ابن زیاد سے روایت ہے۔
قال سألت مولانا امير	انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت
المؤمنين عليا عليه السلام	امیر المومنین علی علیہ السلام کی خدمت
فقلت يا امير المؤمنين اريد	میں عرض کیا۔ کہ مولا میں چاہتا
ان تعرفني نفسي قال يا	ہوں کہ آپ مجھے میرے نفس کی
كميل واي الانفس تريد	شناخت کرا دیں جب امیر المومنین علیہ
ان اعرفك قلت يا مولاي	السلام نے فرمایا کہ اے کمیل کس نفس کی
هل هي الا نفس واحدة	حقیقت چاہتے ہو کہ تمہیں شناخت
قال يا كميل انما هي اربعة	کرا دوں کہ میں نے عرض کیا کہ مولا کیا نفس
النامية النباتية والحسية	ایک سے زیادہ ہیں آپ نے فرمایا نفس
الحيوانية والناطقة القدسية	چار ہیں۔ نامیہ نباتیہ، حسیہ حیوانیہ

والعقلية الالهية و لكل واحدة من هذه النفوس خمس قوى.	(۳) ناطقہ انسانیہ (۴) کلیہ الہیہ اور بعض کتب میں بجائے کلیہ الہیہ کے کلیہ الہیہ ہے ان چاروں نفسوں میں سے ہر ایک کے لیے پانچ پانچ قوتیں ہیں
النامية النباتية لها خمس قوى ماسكة و جاذبة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان و انبعاثها من الكبد	نامیہ نباتیہ کی قوتیں یہ ہیں (۱) ماسکہ (۲) جاذبہ (۳) ہاضمہ (۴) دافعہ (۵) مربیہ اور اس نفس کی دو خاصیتیں ہیں زیادتی و نقصان اور یہ نفس جگر کی حرارت سے پیدا ہوتا ہے۔
الحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع و بصر وشم و ذوق و لمس و لها خاصيتان الرضا و الغضب و انبعاثها من القلب	حسیہ حیوانیہ کی بھی پانچ قوتیں ہیں (۱) سمع (۲) بصر (۳) شم (سونگھنا) (۴) ذوق (چکھنا) (۵) لمس۔ اس نفس کی بھی دو خاصیتیں ہیں۔ رضا و غضب اور یہ نفس حرارت قلب سے پیدا ہوتا ہے۔
والناطقة القدسية لها خمس قوى فكر و ذكر و علم و حلم و نباهة	ناطقہ قدسیہ کی پانچ قوتیں ہیں (۱) فکر (۲) ذکر (۳) علم (۴) حلم (۵) نباہت (نامور و زیرک ہونا)

وليس لها انبعاث و
هي اشبه الاشياء
بالنفوس الملكية و لها
خاصيتان النزهة و
الحكمة

الكلية الالهية لها
خمس قوى بقاء في فناء
ونعيم في شقاء وعز
في ذل و فقر في غناء
وصبر في بلاء ولها
خاصيتان الرضا و
التسليم و هذه هي
التي مبدءها من
الله و اليه تعود قال
الله تعالى وَ نَفَخْتُ
فِيهِ مِنْ رُّوحِي قَالَ

اور یہ نفس جسم میں پیدا نہیں ہوتا یہ
نفس نفوس ملکیہ یعنی ملائک سے زیادہ
مشابہ ہے اور اس نفس کی بھی دو
خاصیتیں ہیں (۱) اخلاق ذمیمہ سے پاکیزگی
(۲) حکمت (یہ نفس مثل نفس نباتیہ و
نفس حیوانیہ کے مادی نہیں ہے بلکہ
مجرد عن المادہ ہے۔ اسی لیے اس نفس کا
نام نفس قدسیہ یعنی مجرد عن المادہ قرار دیا)
نفس کلیہ الٰہیہ یا کلیہ الٰہیہ کی بھی پانچ
قوتیں ہیں (۱) فنا میں بقا (۲) شقاوت
یعنی سختی میں نعمت (۳) ذلت
میں عزت (۴) غنا میں فقر (۵) مصیبت
میں صبر۔ اور اس نفس کی بھی دو
خاصیتیں ہیں۔ رضا و تسلیم۔ اور یہی
نفس وہ ہے جو اللہ کی طرف سے
آیا ہے اور اللہ ہی کی طرف پلٹ
جائے گا۔ باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے
کہ آدم میں میں نے اس روح کو پھونکا جو
میری طرف منسوب ہے اسی نفس کے

اللہ تعالیٰ یا اَیَّتُہَا
النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ارْجِعِیْ
اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً
مَّرْضِیَّۃً. والعقل وسط
الکل. تفسیر صافی سورہ حجر و ذیل
آیہ وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ ۲۲۲
چاپ طہران قدیم کتاب علم النفس از
مجتہد علماء اہل سنت.

حق تعالیٰ اسی تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے
کہ اے نفس مطمئنہ میری طرف اس
حالت میں پلٹ آکر تو اپنے رب
سے راضی ہے اور تیرا رب تجھ
سے راضی ہے۔ اور عقل ان
چاروں نفسوں کے حد اعتدال
کا نام ہے۔

جناب امیر المومنین علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اس تشریح سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ انسانیہ کے مافوق ایک اور نفس ہے جس کا نام نفس کلیہ الٰہیہ یا نفس ملکوتیہ ہے ہر نفس کے لیے جسم کا ہونا ضروری ہے۔ یہ امر بھی ظاہر ہے کہ اس نفس کا تعلق عام انسانوں کے اجسام سے نہیں ہے پس اس نفس کے لیے اجسام کا ہونا ضروری ہے اور وہ اجسام انبیاء و ائمہ علیہم السلام ہیں یہی وہ نفس ہے جس کا ذکر حضرت آدم و حضرت عیسیٰ کے تذکرہ میں ان الفاظ میں فرمایا گیا ہے:

وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ

اور آدم میں اپنی پیدا کردہ مخصوص روح
کو پھونک دول

وَکَلِمَتُہٗ اَلْقٰہَا اِلٰی مَرْیَمَ
وَرُوْحٌ مِّنْہُ

اور عیسیٰ اللہ کا ایک کلمہ ہے جس کا
القا مریم کی طرف کیا اور اللہ کی پیدا کردہ
ایک روح ہے۔

اسی نفس کی وجہ سے انبیاء و ائمہ علیہم السلام کو عالمین پر فضیلت حاصل ہوئی اور اسی نفس کی وجہ سے انبیاء و ائمہ علیہم السلام ان امور پر قادر ہیں جن پر ان کا غیر قادر نہیں ہے علامہ ناصر ابن عبد اللہ بیضاوی اپنی تفسیر بیضاوی آیہ اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفیٰ آدَمَ۔۔۔ الخ کی تفسیر کے ذیل میں رقمطراز ہیں:

وبهذه الآية استدل على	اور اسی آیت سے بوجہ رسالت
تفضيل الانبياء على الملئكة	اور بوجہ خصائص جسمانیہ و خصائص روحانیہ
بالرسالة والخصائص	انبیاء کے ملائکہ سے افضل ہونے پر دلیل
الجسمانية والروحانية ولذا	پیش کی جاتی ہے اور اسی وجہ سے انبیاء
تخاصّ ما لم يقدر عليه	علیہم السلام ان امور پر قادر تھے جن پر
غيرهم	ان کا غیر قادر نہ تھا۔

اسی مقام سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ معجزہ انبیاء و ائمہ علیہم السلام کا فعل ہو سکتا ہے معجزہ کے معنی عاجز کرنے والا ہے۔ اور انبیاء و ائمہ علیہم السلام کا ہر وہ فعل جو نفس کلیہ الٰہیہ کے ماتحت ہوگا وہ غیر کو عاجز کرنے والا ہوگا جس کا بیان ان شاء اللہ عنقریب آئے گا۔

عام انسان پیدائشی کمالات میں ملائکہ سے افضل نہیں ہیں۔ بلکہ کمالات اکتسابیہ کے لحاظ سے عام انسان ملائکہ سے افضل قرار پا سکتے ہیں اور اگر کمالات اکتسابیہ کا فقدان ہو تو یہی انسان چوپایوں سے بدتر ہو جاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

اِنْ هُمْ اِلَّا كَالْاَنْعَامِ بَلْ	یہ لوگ مثل چوپایوں کے ہیں۔ بلکہ
هُمْ اَضَلُّ سَبِيْلًا	چوپایوں سے بھی زیادہ راہ سے
	بھٹکے ہوئے ہیں۔

ایک غلطی اور اُس کا ازالہ

بعض مسلمانوں کا خیال ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معلم جبرئیل امین ہے۔ یہ خیال غلط ہے۔ اس غلط خیال کی وجہ یہ ہوئی کہ تنزیل قرآن کو تعلیم قرآن سمجھ لیا گیا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ نزول قرآن کی غرض تبلیغ ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا

بزرگ ہے وہ خدا جس نے اپنے بندہ رسول اپر حق و باطل میں فرق کرنے والے قرآن کو اس لیے نازل کیا کہ رسول عالمین کے لیے نذیر قرار پائے۔

یہی وجہ تھی کہ قرآن مجید حسب موقع و محل آیات کی شکل میں نازل ہوا۔

عہدۂ نبوّت و امامت سے نبی و امام میں کمال پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ نبی و امام کے کمال کی وجہ سے عہدۂ نبوّت و امامت عطا ہوتا ہے۔ نزول قرآن کی وجہ سے رسول میں کمال پیدا نہیں ہوا بلکہ ذات رسول قرآن سے قبل ہی کامل تھی۔ اس کمال ہی کی وجہ سے آپ پر نزول قرآن ہوا ارشاد باری تعالیٰ ہے:

بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ

بلکہ قرآن مجید وہ واضح اور روشن آیات ہیں جو ان لوگوں کے سینہ میں ہیں جن کو ہماری طرف سے علم عطا ہوا ہے۔

ان لوگوں کے سینہ میں قرآن کے آنے سے قبل ان کو علم عنایت فرما دیا گیا تھا نہ یہ کہ

قرآن کی وجہ سے یہ حضرات معلم قرار پائے ہوں۔

جبریل امین قرآن مجید کو امانت کی حیثیت سے لے کر نازل ہوئے تھے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ	قرآن مجید کو روح (جبریل) امین لے کر نازل ہوئے۔

امین کا لفظ اس امر پر دلالت کر رہا ہے۔ کہ جبریل امین قرآن کو بطور امانت لانے تھے امین کو معلم نہیں کہا جاتا۔ سورۃ نمل میں ارشاد ہے۔

وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ	اے رسول تم پر حکیم وعلیم کی جانب سے قرآن کا القا کیا جاتا ہے۔

حقیقت کتاب

کسی کتاب کی حقیقت نقوش و الفاظ نہیں ہوا کرتے اور نہ معانی تحریر جن پر نقوش و الفاظ دلالت کرتے ہیں کو حقیقت کتب کہا جا سکتا ہے۔ بلکہ حقیقت کتاب وہ حقائق ہیں جن کو مصنف کتاب نے دوسروں کو سمجھانے کے لیے نقوش و الفاظ کے ذریعہ پیش کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کتاب کا عالم اس شخص کو نہیں کہا جا سکتا جو اس کتاب کے الفاظ کو پڑھ سکتا ہو یا الفاظ کے معانی تحریر کو سمجھ سکتا ہو۔ بلکہ عالم کتاب وہ کہلائے گا کہ جو ان حقائق کو سمجھتا ہو جن کو مصنف کتاب پیش کرنا چاہتا ہے۔ ان حقائق کی معرفت کے لحاظ سے کتاب پڑھنے والوں کی تین حیثیتوں میں سے کوئی ایک حیثیت ہوگی

(۱) کتاب پڑھنے والا ان تمام حقائق پر مطلع ہے جو کتاب میں پیش کیے گئے ہیں۔ اس

شخص کے لیے کل کتاب محکم ہوگی۔

(٥) کچھ حقائق کو جانتا ہے اور کچھ حقائق کو نہیں جانتا۔ اس شخص کے لیے کتاب کا کچھ حصہ محکم ہوگا اور کچھ حصہ متشابہ

(٦) ان حقائق سے بالکل بے خبر ہے جن کو کتاب میں پیش کیا گیا ہے۔ اس شخص کے لیے کل کتاب متشابہ ہوگی۔

قرآن مجید وہ کتاب ہے جس میں کائنات عالم کے حقائق کو بیان فرمایا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ	کوئی خشک و تر شے ایسی نہیں ہے جس کا ذکر قرآن میں نہ ہو

دوسرے مقام پر ارشاد ہے

وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِي السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ	آسمان اور زمین میں کوئی غائب شئی ایسی نہیں ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں نہ ہو۔

قرآن مجید کا مفہوم وہ ہے۔ جو عالم کی ہر خشک و تر شے کا علم رکھتا ہو۔ اور عالم کے ہر غیب پر مطلع ہو۔ آیت میں وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ سے مراد وہ غیب نہیں ہے۔ جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے اس لیے کہ غَآئِبَةٍ کو فِي السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ (آسمان و زمین میں غائب) کی قید سے مقید کیا گیا ہے۔ حرف فِيْ ظرفیت کے لیے ہے۔ یعنی ہر وہ غیب جو آسمان و زمین میں موجود ہے۔ لیکن حواس یا عام مخلوق سے غائب ہے۔ یہ غیب ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اس غیب پر وہ ہستیاں مطلع ہیں جن کا وجود

آسمان و زمین کے وجود سے قبل ہے۔ علامہ قسطلانی کتاب مواہب لدنیہ میں لکھتے ہیں:

لما تعلقت ارادة الحق	جب ارادہ باری تعالیٰ ایجاد خلق
بایجاد الخلق ابرز	سے متعلق ہوا تو حقیقت محمدیہ کو انوار
الحقيقة المحمدية من	صمدیہ سے ظاہر فرمایا۔ پھر
الانوار الصمدية ثم سلخ	حقیقت محمدیہ سے تمام عوالم کو
منها العوالم كلها	پیدا کیا۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ارشاد ہے انا و علی من نور واحد (میں اور علی ایک نور کے دو حصے ہیں) یہ ہستیاں ذات باری تعالیٰ سے مستفیض فیض حاصل کرنے والا اور دیگر موجودات کے لیے مفیض فیض پہنچانے والا ہیں۔ اگر غیر اللہ کو ان ہستیوں کا معلم مانا جائے گا تو مستفیض کی تقدیم مفیض پر لازم آئے گی جو صریح البطلان ہے۔ ہستیاں عالم کے ہر غیب پر مطلع نہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ	خدا عالم الغیب ہے وہ اپنے غیب
عَلٰی غَيْبِهٖ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی	پر کسی کو مطلع نہیں فرماتا لیکن جس رسول
مِنْ رَّسُوْلٍ۔	کو مرتضیٰ بنا لیتا ہے اس کو اپنے غیب
	پر مطلع کرتا ہے

جناب امیر المومنین علیہ السلام کا منبر کوفہ پر دعویٰ

سلونی قبل ان تفقدونی	عرش کے ادھر کی جس شے کے متعلق
عما دون العرش فانی	چاہو مجھ سے دریافت کر لو میں آسمان
اعلم بطرق السماء من	کے راستوں کو بہ نسبت زمین کے

طی الارض — راستوں سے زیادہ جانتا ہوں

امام جعفر صادق علیہ السلام کے متعلق روضۃ الصفا جلد سوم میں ہے کہ آپ نے بھی رموز تیرہ دولت سے گفتگو فرمایا تھا امام رضا علیہ السلام کے متعلق تو سبین بزرگی علی نے وسیلۃ النجاۃ میں لکھا ہے:

آنحضرت عالم کامل وعلم ایشان از آباء واجداد بوراثت رسیدہ۔

غرضیکہ یہ ہستیاں وہ تھیں جو حقائق عالم پر مطلع تھیں قرآن مجید کے ذریعہ عالم بنیں قرار پائی تھیں۔

قال العلامة: اس بیان میں چند بحث ہیں۔ پہلا بحث ہمارے رسول حضرت محمد بن عبداللہ ابن عبدالمطلب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کے بیان میں۔

آپ نے معجزات کو ظاہر فرمایا مثلاً قرآن مجید و شق القمر و انگشت ہائے مبارک کے درمیان سے پانی کا جاری ہونا و خلق کثیر کو طعام قلیل سے سیر فرمانا، سنگ ریزوں کا آپ کے دست مبارک میں تسبیح کرنا وغیرہ آپ کے معجزات کا احصار نہیں ہو سکتا۔ ان معجزات کے ساتھ ساتھ آپ نے دعوای نبوت فرمایا۔ پس آپ دعوای نبوت میں صادق تھے۔

اگر دعوائے نبوت میں صادق نہ ہوں گے تو باری تعالیٰ کا بندوں کو فعل قبیح کی طرف دعوت دینا لازم آئے گا جو عقلاً محال ہے۔

قال الشارح: زمانہ و اشخاص کے اختلاف کی وجہ سے مصالح جاد مختلف ہوتے رہتے ہیں جس طرح مریض کو مرض کی کمی و بیشی کی وجہ سے اس کے حالات بدلتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک دوا ایک وقت میں مفید ہوتی ہے۔ اور دوسرے وقت میں مفید نہیں ہوتی اسی طریقہ سے زمانہ و اشخاص کے اختلاف کی وجہ سے شریعتیں بدلتی رہیں اور ایک شریعت دوسری شریعت کی ناسخ قرار پائی۔ یہاں تک کہ نبوت و شریعت ہمارے نبی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک منتہی ہوتی اور حکمت الٰہیہ کا تقاضا ہوا کہ آپ کی نبوت و شریعت ماقبل شریعتوں کی ناسخ قرار پائے اور تا بقائے تکلیف باقی رہے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت پر دلیل یہ ہے کہ آپ نے دعوائے نبوت فرمایا۔ اور معجزات کو ظاہر فرمایا۔ اور جو بھی ایسا کرے وہ نبی برحق ہے لہٰذا آپ نبی برحق ہیں۔ اس استدلال میں تین امور کے بیان کی ضرورت ہے۔ پہلا امر آپ نے دعوای نبوت فرمایا۔ دوسرا امر معجزات کو ظاہر فرمایا۔ تیسرا امر جو بھی ایسا کرے وہ نبی برحق ہے۔

پہلا امر: یعنی آپ نے دعوئے نبوت فرمایا۔ آپ کا دعوی نبوت فرمانا بالاجماع ثابت ہے۔ کوئی ایک شخص بھی اس کا منکر نہیں ہے۔

دوسرا امر: یعنی آپ نے معجزات کو ظاہر فرمایا

معجزہ کی تعریف:

ھو	معجزہ وہ امر ہے۔ جو خلاف
الامر الخارق للعادة	عادت ہو۔ دعویٰ کے مطابق ہو
المطابق لدعوى المتحدى	تحدی سے لایا جائے۔ اور مخلوق
به المتعذر على	پر اس کے مثل کا لانا دشوار
الخلق الاتيان بمثله	ہو۔

تعریف معجزہ میں خارق عادت کی قید اس لیے ہے کہ اگر خارق عادت نہ ہو گا مثلاً آفتاب کا مشرق سے نکلنا تو معجزہ نہیں ہو سکتا۔ مطابق دعوی کی قید اس لیے ہے۔ کہ اگر دعوی کے مطابق نہ ہوگا تو نبی یا امام کے صدق پر دلالت نہ کرے گا جیسا کہ مسیلمہ کذاب کے واقعہ میں ہوا تھا۔ مسیلمہ کذاب ایک شخص تھا جس نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات میں دعوی نبوت کیا تھا مسیلمہ کذاب سے کہا گیا کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معجزہ ہے کہ چاہ شور میں آپ کا لعاب دہن گرا تو وہ چاہ شیریں ہو جاتا ہے مسیلمہ کذاب نے کہا کہ میں بھی ایسا کر سکتا ہوں۔ چنانچہ وہ ایک چاہ شور کے قریب آیا اور اس میں تھوک دیا۔ چاہ شور بجائے شیریں ہونے کے خشک ہو گیا چاہ کا خشک ہو جانا بھی خلاف عادت ہے لیکن دعوی کے مطابق نہیں ہے اس لیے کہ مسیلمہ کذاب نے چاہ کے شیریں ہوجانے کا دعوی کیا تھا چاہ شیریں ہونے کے بجائے لعاب دہن کی نجاست کی وجہ سے خشک ہو گیا۔ یہ تکذیب نبوت ہے نہ کہ تصدیق نبوت۔ اسی وجہ سے اس کا لقب کذاب

قرار پایا۔

عقل پر اس کے مثل کا لانا دشوار ہوتا یہ قید اس لیے ہے کہ اگر وہ امر کثیر الوقوع ہو اور ہر شخص اس کو بجا لاتا ہو تب بھی نبی کی نبوت پر دلالت نہ کرے گا

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معجزات اخبار متواترہ کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں جس کی وجہ سے ہم کو ان معجزات کا علم یقینی ہے۔ منجملہ ان معجزات کے ایک معجزہ قرآن مجید ہے جس کے ذریعہ آپ نے تحدی فرمائی اور قرآن کے مثل کو ان سے طلب فرمایا۔

فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ — قرآن کی سورتوں میں سے کسی سورہ
(سورۂ بقرہ) — کا مثل لے آؤ

عرب قرآن کا مثل لانے پر قادر نہ ہوئے۔ اور ان کے تیز طرار خطیب جو خاص عرب تھے عاجز ہو گئے۔ اور اس عجز کی وجہ سے جنگ و جدال پر آمادہ ہو گئے جس کی وجہ سے ان کی جانیں ضائع ہوئیں۔ مال و اسباب لوٹا گیا۔ اہل و عیال اسیر و قید ہوئے۔ اگر یہ لوگ قرآن کا مثل لانے پر قادر ہوتے جو ان کے لیے سہل تھا اس لیے کہ خطیب تھے شاعر تھے فصاحت و بلاغت کے مالک تھے۔ انہی کی زبان میں قرآن نازل ہوا تھا۔ تو ہرگز جنگ و جدل کو اختیار نہ کرتے کیونکہ کوئی عاقل سہل کام کو چھوڑ کر دشوار کام کو اس وقت اختیار کرتا ہے کہ جب سہل کام پر قادر نہ ہو۔ اگر سہل کام پر قادر ہوگا۔ تو اس کے مقابل میں کبھی دشوار کام اختیار نہ کرے گا

آپ کا ایک معجزہ شق القمر ہے

دوسرا معجزہ آپ کی انگلیوں کے درمیان سے پانی کا جاری ہونا ہے۔

ایک جنگ میں پانی کی قلت کی وجہ سے اصحاب نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پیاس کی شکایت کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے دست

مبارک پر سوال فرمایا۔ انگلیوں کے درمیان سے شیریں پانی کا ایک چشمہ جاری ہوا جس سے تمام اصحاب سیراب ہوئے۔

تیسرا معجزہ: طعام قلیل سے خلق کثیر کو سیر کرنا۔ جب کہ دعوت ذوی العشیرہ کے موقع پر آپ نے قریش کے چالیس خوش خوراک افراد کو جمع فرمایا۔ جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو تیاری طعام کا حکم فرمایا جناب امیر المومنین علیہ السلام نے بکری کی ایک ران کا گوشت اور ایک صاع (سوا تین سیر) آٹے کی روٹیاں تیار کرائیں۔ یہ چالیس خوش خوراک افراد اس طعام سے سیر ہو گئے۔ جس پر ابولہب نے کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جادو کیا ہے۔ تین روز تک جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام اتنی ہی مقدار میں کھانا تیار کراتے رہے اور یہ لوگ سیر ہوتے رہے۔

چوتھا معجزہ: سنگ ریزوں کا آپ کے دست مبارک پر تسبیح کرنا ہے۔

پانچواں معجزہ: ذراع مسموم کا کلام کرنا

ایک دعوت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے زہر آلود بکری کی ران پیش کی گئی اس ران سے آواز آئی کہ مجھ میں زہر ملا ہوا ہے۔

چھٹا معجزہ: درخت خرما کی شاخ سے آواز گریہ کا پیدا ہونا

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم درخت خرما کی ایک شاخ پر سہارا دے کر خطبہ فرمایا کرتے تھے۔ مقام خطبہ تبدیل ہونے پر اس شاخ سے فراق آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں آواز گریہ آئی تھی۔

ساتواں معجزہ: حیوانات کا کلام کرنا۔

ایک عرب بدو ایک سوسمار (گوہ) کو چادر میں چھپا کر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ

و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ اگر یہ سوسمار جس کو تو چادر میں چھپائے ہوئے ہے میری رسالت کی گواہی دے گا تو ایمان قبول کرے گا۔ اس شخص نے ایمان لانے کا اقرار کیا۔ سوسمار گویا ہوئی: اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

آٹھواں معجزہ: آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا غیب کی خبروں کا بیان فرمانا جو کتب معجزات و کتب تواریخ میں مذکور ہیں۔

نواں معجزہ: آپ کی دعا کی قبولیت کا شمار بھی آپ کے معجزات میں ہے۔

ان معجزات کے علاوہ دیگر معجزات ہیں جو بے شمار ہیں اور کتب معجزات و تواریخ میں مذکور ہیں۔ ان معجزات میں سے تقریباً ایک ہزار معجزات کو محفوظ کر لیا گیا ہے۔

ان معجزات میں اشرف ترین معجزہ قرآن مجید ہے کہ باطل نہ جس کے سامنے سے آ سکتا ہے نہ پس پشت سے۔ طبیعتیں جس سے اکتاتی نہیں جس کو بار بار سننا کانوں پر گراں نہیں گزرتا۔ جس واقعہ کو بھی قرآن مجید کی طرف پلٹا جائے اس واقعہ کا حکم قرآن مجید میں مل جائیگا۔ جامع کتاب ہونے کی وجہ سے ایسا نہیں ہے کہ جدید واقعات کا اس میں حکم موجود نہ ہو۔ شکوک و شبہات صرف قرآن مجید ہی کے ذریعہ دور ہو سکتے ہیں۔

تیسرے امر کا ثبوت:

جو شخص دعوای نبوت کرے اور معجزات کو ظاہر کرے وہ نبی برحق ہے۔ یہ اس لیے کہ اگر دعوای نبوت میں صادق نہ ہوگا تو کاذب ہوگا اور کاذب ہونا باطل ہے۔ کیوں کہ کذب کی صورت میں لازم آتا ہے کہ باری تعالی بندوں کو کاذب کے اتباع پر آمادہ کرے کیوں کہ خداوند عالم نے اس کے ہاتھوں پر معجزہ کو ظاہر فرمایا ہے یا معجزہ ظاہر کرنے کا اس کو حکم دیا

ہے۔ اور کذب کے اتباع پر بندوں کو آمادہ کرنا خلافِ حکمت ہے جو حکیم کا فعل نہیں ہو سکتا۔

تشریح مترجم:

جناب محمد ابن عبد اللہ ابن عبد المطلب بن ہاشم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نبی برحق اور خاتم النبیین ہیں۔ آپ پر نبوت کا خاتمہ ہو گیا۔ تا بقائے تکلیف کوئی نبی مبعوث نہ ہوگا۔ قرآن مجید میں آپ کے خاتم النبیین ہونے پر نص صریح موجود ہے:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ	محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امت کے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں لیکن اللہ کے رسول اور خاتم النبیین ہیں۔

خاتم کو بکسر تا بھی پڑھا گیا ہے اور بفتح تا بھی۔ خاتِم بکسر تا خَتَمَ يَخْتِمُ کا اسم فاعل ہے بمعنی ختم کرنے والا۔ اور خاتَم بفتح تا خَتَمَ يَخْتِمُ کا اسم آلہ ہے یعنی ما يُختم به الشيء یعنی جس کے ذریعہ کوئی شے ختم ہو جاتی ہے۔ دونوں قرأتوں کے اعتبار سے آپ کے بعد کسی نبی کے مبعوث ہونے کا امکان نہیں ہے۔ ورنہ قرآن مجید کی تکذیب لازم آئے گی۔ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و شریعت تا بقائے تکلیف باقی رہے گی اسی وجہ سے آپ کو وہ معجزہ عنایت ہوا جو بقائے تکلیف تک مستقل معجزہ باقی رہے گا۔

قرآن مجید اور دیگر معجزات میں فرق

قرآن مجید تمام معجزات میں خواہ انبیائے سابقین کے معجزات ہوں یا جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معجزات ہوں، کامل و اشرف ہے۔ اس لیے کہ قرآن مجید کے علاوہ جس قدر معجزات ہیں۔ ان کی حیثیت اتفاقی ہے۔ یعنی اگر دعوائے نبوت کو ان کے ساتھ مقابل

کہا جائے گا تو دلیل نبوت ہوں گے اور اگر دعویٰ نبوت کو ان کے ساتھ شامل نہ کیا جائے۔ تو دلیل نبوت قرار نہیں دیئے جا سکتے۔ مثلاً عصائے موسیٰ کا اژدہا بن جانا یا حضرت عیسیٰ کا مُردوں کو زندہ کرنا یا جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پر سنگریزوں کا تسبیح پڑھنا وغیرہ۔ اگر دعویٰ نبوت سے قطع نظر کر لی جائے۔ تو ان معجزات سے نبوت ثابت نہیں ہو سکتی۔ قرآن مجید معجزہ اقتضائی نہیں ہے بلکہ معجزہ ذاتی ہے خواہ دعویٰ نبوت کو اس کے ساتھ شامل کیا جائے یا نہ کیا جائے یہ صاحب معجزہ یعنی جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت پر دلیل قاطع و برہان ساطع ہے۔

معجزہ اللہ کا فعل بھی ہو سکتا ہے اور نبی و امام کا فعل بھی

معجزہ دلیل نبوت و امامت ہوتا ہے۔ اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ اللہ ہی کا فعل ہو۔ معجزہ کو معجزہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ امت مبعوث الیہا جس امت کی طرف نبی بھیجا ہے اس کے مثل پر قادر نہیں ہوتی۔ ہم بیان کر آئے ہیں کہ نبی اور امام میں نفس کلیہ الٰہیہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ ان افعال پر قادر ہوتا ہے جن پر اس کا غیر قادر نہیں ہوتا۔ نبی و امام کا ہر وہ فعل جو نفس کلیہ الٰہیہ کے ماتحت ہوگا غیر کو عاجز کرنے والا ہوگا۔ علامہ حلی علیہ الرحمہ نے شرح تجرید میں اس امر کی صراحت فرمائی ہے کہ معجزہ خدا کا فعل بھی ہو سکتا ہے اور نبی و امام کا فعل بھی۔ علامہ نے تحریر فرمایا ہے:

وشرطها ان تكون من قبل الله — معجزہ کی شرط یہ ہے کہ اللہ کی جانب سے

او بامره — ہو یا اللہ کے امر سے ہو

اگر صرف بفضل اللہ ہوگا تو امتہ کا فعل ہوگا۔ اور اگر بامر اللہ ہوگا تو نبی و امام کا فعل ہوگا۔

چشم زدن میں تخت بلقیس کو جناب سلیمانؑ کے سامنے حاضر کر دینا آصف ابن برخیا وزیر سلیمان کا فعل تھا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا
قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ
أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ
مِن مَّقَامِكَ وَقَالَ الَّذِي
عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ
أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن
يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ

جناب سلیمانؑ نے حاضرین دربار سے فرمایا
تم میں سے ایسا کون شخص ہے کہ جو تخت
بلقیس کو میرے سامنے حاضر کر سکے۔
تو ایک جن نے کہا کہ آپ کے دربار برخاست کرنے سے
قبل ہی تخت بلقیس کو آپ کی خدمت میں پیش
کر سکتا ہوں اور اس شخص نے کہا کہ جس کے
پاس کتاب کا تھوڑا سا علم تھا اے سلیمان آپ
کی پلک بھی جھپکنے نہ پائے گی کہ تخت بلقیس کو میں
آپ کی خدمت میں پیش کر دوں گا۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ سلیمان کی پلک جھپکنے سے قبل تخت بلقیس دربار سلیمان میں موجود تھا۔ آیت کے الفاظ میں أَنَا آتِيكَ بِهِ یعنی آصف ابن برخیا وزیر سلیمان نے کہا کہ تخت بلقیس کو میں تمہارے سامنے لے آؤں گا ذکر ضرور ہے کہ اگر تخت بلقیس کو لانا آصف ابن برخیا کا فعل نہ ہوتا تو قال الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ نہ فرمایا جاتا بلکہ قال سجیل یا قال آصف فرمانا زیادہ فصیح تھا۔ صفت علم کتاب کا ذکر اس امر کی واضح دلیل ہے کہ یہ فعل آصف ابن برخیا کا تھا۔ اور یہ اس فعل پر قدرت کا سبب کتاب کا تھوڑا سا علم تھا جو آصف ابن برخیا کو حاصل تھا۔

اس مقام پر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ جس فعل پر نبی کا وزیر قادر ہو کیا اس فعل پر نبی قادر

دہو گا۔ نبی کو بدرجہ اولیٰ قادر ہونا چاہیے جب جناب سلیمان علیہ السلام تخت بلقیس کو خود لانے پر قادر تھے تو حضار ہم کو کیوں زحمت دے رہے تھے تو امام علیہ السلام نے اس مقام پر یہ فرمایا ہے کہ اگر سلیمان خود تخت بلقیس کو لے آتے تو لوگوں کو یہ معلوم نہ ہوتا کہ سلیمان کا وزیر کون ہے اور اس وزیر کے صفات کیا ہیں۔ صاحبان عقل اس مقام سے اس شخص کی قدرت کا اندازہ فرمائیں کہ جس کے پاس کل کتاب کا علم تھا جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں ایک ایسی ہستی کا پتہ چلتا ہے کہ جس کے پاس کل کتاب کا علم تھا اور یہ علم اس ہستی کو قبل نزول کتاب عطا فرما دیا گیا تھا جس کو ہم بیان کر آئے ہیں۔

عقول انسانیہ آصف ابن برخیا وزیر سلیمان کی قوت کا اندازہ لگانے سے قاصر ہیں۔ حالانکہ ان کے پاس کتاب کا جزوی علم تھا۔ تو پھر اس ہستی کی قوت کا اندازہ کس طریقہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ جس کے پاس کل کتب کا علم تھا اور جب کل کتاب کا علم رکھنے والے کی قوت کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ تو اس خاتم النبیین (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی قوت کا اندازہ کون لگا سکتا ہے جس کے تنہا وزیر کے پاس کل کتاب کا علم تھا۔

یہی راز تھا کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود قلعہ خیبر کو فتح نہیں کیا۔ عمرو ابن ود عامری کو خود قتل نہیں کیا۔ دیگر معجزات جو بزمانہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام سے ظاہر ہوئے۔ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان معجزات کو خود ظاہر نہیں فرمایا۔ حالانکہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان تمام افعال پر بہ نسبت جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام زیادہ قدرت رکھتے تھے۔ اگر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان افعال کو خود ظاہر فرماتے تو یہ معلوم نہ ہوتا کہ آپ کا وزیر کون ہے۔ اور آپ کے وزیر کو کس قوت وطاقت کا حامل ہونا چاہیے۔

بعض قرآنی کتاب کا تھوڑا سا علم رکھنے والے کا معجزہ خود اس کا فعل ہے جو باذن خدا ظہور پذیر ہو تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ کل کتاب کا علم رکھنے والے سے جو معجزات ظاہر ہوتے وہ خود اس کے افعال تھے جو باذن خدا ظہور میں لائے گئے تھے۔ وعلی ہذا جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معجزات کے متعلق بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا ہی کے افعال تھے۔

جناب عیسیٰ کے معجزات خود عیسیٰ کے افعال تھے جو باذن خدا تھے۔ قرآن مجید میں ان معجزات کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا گیا ہے:

اُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ وَ	میں مادرزاد اندھوں اور مبروص کو شفا
اُحْيِ الْمَوْتٰى	دیتا ہوں اور مردوں کو زندہ کرتا ہوں

ان تمام افعال کو عیسیٰ اپنی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ کون عاقل کہہ سکتا ہے کہ یہ افعال جو کہ معجزہ ہیں باذن خدا عیسیٰ کے افعال نہ تھے؟

قال العلامہؒ: دوسرا بحث وجوب عصمت نبی کے بیان میں۔

عصمت کی تعریف

عصمت اللہ کا ایک لطف خفی ہے جو وہ مکلف کے ساتھ فرماتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ مکلف ترک طاعت و ارتکاب معصیت پر قادر ہوتے ہوئے ترک طاعت و ارتکاب معصیت نہیں کرتا۔ نبی کا معصوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر معصوم نہ ہوگا تو اس کے قول پر وثوق حاصل نہ ہوسکے گا اور نبی کے قول پر وثوق نہ ہونے کی صورت میں فائدہ بعثت ختم ہوجائے گا جو محال ہے۔

قال الشارحؒ: باری تعالیٰ جلت عظمتہ کے الطاف میں معصوم وغیر معصوم دونوں شریک ہیں۔ لیکن معصوم کو اس کے ملکہ نفسانیہ کی وجہ سے ایک مخصوص لطف عنایت ہوتا ہے۔ جس کا نام عصمت ہے۔ عصمت کی وجہ سے معصوم سے ترک طاعت و ارتکاب معصیت نہیں ہوتا۔ باوجودیکہ معصوم ترک طاعت و ارتکاب معصیت پر قادر ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ معصوم ارتکاب معصیت پر قادر نہیں ہوتا لیکن یہ خیال غلط ہے اگر ارتکاب معصیت پر قادر نہ ہوگا تو ترک معصیت پر قابل مدح نہ ہوگا۔ اس بیان کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے متعلق اختلاف ہے۔

خوارج کے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے گناہ کا صدور ہوسکتا ہے۔ اور ہر گناہ ان کے نزدیک کفر ہے۔

فرقہ حشویہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ کبیرہ کے صدور کو جائز سمجھتا ہے۔ اس فرقہ کے بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے عمداً گناہ کبیرہ کا صدور نہیں ہوتا۔ سہواً گناہ کبیرہ

صادر ہو سکتا ہے اور گناہ صغیرہ کا صدور عمداً ہو سکتا ہے۔

فرقۂ اشاعرہ کے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے گناہ کبیرہ نہ عمداً صادر ہوتا ہے اور نہ سہواً البتہ گناہ صغیرہ کا صدور سہواً ہو سکتا ہے۔

فرقۂ امامیہ کے نزدیک انبیاء علیہم السلام تمام گناہان کبیرہ و صغیرہ سے معصوم ہوتے ہیں ان سے کسی قسم کا کوئی گناہ نہ عمداً صادر ہو سکتا ہے اور نہ سہواً اور یہی مذہب حق ہے۔ اس مذہب کی حقانیت پر دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل جس کی طرف علامہ نے اشارہ فرمایا ہے یہ ہے کہ اگر انبیاء علیہم السلام معصوم نہ ہوں گے تو ان کی بعثت کا فائدہ ختم ہو جائے گا اور بعثت کے فائدہ کا ختم ہونا باطل ہے پس انبیاء علیہم السلام کے لیے صدور گناہ کی تجویز ہی باطل ہوئی۔ صدور گناہ کی تجویز کی صورت میں فائدہ بعثت اس لیے ختم ہو جائے گا کہ اس صورت میں ان کے قول کی صحت پر وثوق نہ رہے گا کیونکہ صدور گناہ کی تجویز کی صورت میں انبیاء کے لیے کذب جائز ہو گا اور جواز کذب کی صورت میں ان کے اوامر و نواہی قابل اتباع نہ رہیں گے پس ان کی بعثت کا فائدہ ختم ہو جائے گا۔ اور ختم فائدہ بعثت محال ہے۔

دوسری دلیل: اگر انبیاء علیہم السلام سے گناہ صادر ہو گا تو اس گناہ میں بھی امت پر ان کا اتباع واجب ہو گا۔ کیونکہ قرآن مجید میں مطلقاً اتباع انبیاء کو واجب قرار دیا گیا ہے لیکن گناہ میں ان کی پیروی کا حکم محال ہے۔ کیوں کہ گناہ میں پیروی کرنا قبیح ہے۔ اور باری تعالیٰ کے لیے محال ہے کہ امر قبیح کا حکم فرمائے پس ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ کا صدور محال ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

قال العلامہ: تیسری بحث اس بیان میں ہے کہ نبی اول عمر سے آخر عمر تک معصوم ہوتا ہے۔

انبیاء علیہم السلام کا اول عمر سے آخر عمر تک معصوم ہونا اس لیے ضروری ہے۔ کہ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کی غرض ان حضرات کے لیے عام انسانوں کی اطاعت تامہ کا حاصل ہونا ہے اور جس شخص سے اس کی عمر کے کسی حصے میں بھی گناہان کبیرہ و صغیرہ و موجب نفرت افعال کا صدور ہوگا اس کے لیے عام انسانوں کی اطاعت تامہ حاصل نہیں ہو سکتی۔

قال الشارح: فرقہ امامیہ کے علاوہ جو لوگ عصمت انبیاء کے قائل ہیں وہ اس امر کے قائل ہیں کہ انبیاء بعد نزول وحی معصوم ہوتے ہیں لیکن نزول وحی سے قبل یہ لوگ عصمت انبیاء کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ اس بات کے قائل ہیں کہ نزول وحی سے قبل انبیاء کافر نہیں ہوتے۔ اور نہ گناہوں پر اصرار ہوتا ہے۔ صدور گناہ عمداً ہو سکتا ہے۔

فرقہ شیعہ

فرقہ شیعہ انبیاء علیہم السلام کی عصمت مطلقہ کا قائل ہے۔ انبیاء علیہم السلام سے کوئی گناہ قبل وحی ہو سکتا ہے۔ اور نہ بعد وحی آخر عمر تک ان سے کوئی گناہ ہو سکتا ہے۔ اس عصمت پر دلیل وہی ہے جس کو علامہ نے ذکر فرمایا ہے۔ قرآن مجید کی بعض آیات و نیز بعض احادیث جن سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ صادر ہوا ہے آیات و احادیث میں صدور گناہ سے مراد ترک اولیٰ ہے تاکہ عقل و نقل میں مخالفت لازم نہ آئے علاوہ ازیں ان تمام آیات و احادیث کی تاویلات بیان کر دی گئی ہیں جو اپنے اپنے مقام پر موجود ہیں۔ اگر کوئی شخص ان تاویلات کو دیکھنا چاہے تو اس کو چاہیے کہ جناب مرتضیٰ

علم الہدیٰ کی کتاب تنزیہ الانبیاء کو و دیگر علمائے امامیہ کی کتابوں کا مطالعہ کرے۔ اگر کتاب کے طولانی ہو جانے کا خوف نہ ہوتا تو ہم اس مقام پر کچھ تاویلات کو ذکر کرتے:

تشریح مترجم

انبیاء و ائمہ علیہم السلام ابتدائے عمر سے آخر عمر تک معصوم ہوتے ہیں۔ اعلان نبوت و امامت سے قبل ان حضرات کا معصوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ عدم عصمت کی صورت میں ان حضرات کو خلق کی اطاعت تامہ حاصل نہ ہو گی جو ان کی نبوت و امامت کی غرض ہے کیونکہ گذشتہ زمانہ کے گناہ اطاعت کے لیے مانع قرار پائیں گے۔

اعلان نبوت و امامت کے بعد ان حضرات کا معصوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ نبی مبلغ شریعت اور امام محافظ شریعت ہوتا ہے۔ لہٰذا ان دونوں کا معصوم ہونا ضروری ہے ورنہ عدم عصمت نبی کی صورت میں احکام خدا یقینی احکام خدا نہ رہیں گے۔ اور عدم عصمت امام کی صورت میں شریعت زیادتی و کمی سے محفوظ نہ رہ سکے گی۔ و علیٰ ہذا نبی و امام کے لیے سہو و نسیان کی تجویز بھی باطل ہے۔ سہو و نسیان کی تجویز کی صورت میں وہی خرابی لازم آئے گی جو تجویز صدور گناہ کی صورت میں لازم آتی ہے۔ قرآن مجید کی بعض آیات سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے صدور گناہ و خطا ممکن۔ مثلاً حضرت آدمؑ کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

عَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى — آدم نے اپنے رب کا عصیان کیا پس وہ نقصان میں رہے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے متعلق ارشاد ہے۔

فَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ — اے محمد اپنے گناہ کے لیے استغفار کرو

اسی طریقے سے بعض انبیاء کے لیے ظلم کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

اس قسم کی تمام آیات کی تاویل واجب ہے۔ اس لیے کہ عقل و نقل کے تعارض کی صورت میں نقل واجب التاویل ہو جاتی ہے۔ مثلاً باری تعالیٰ کا جسم و جسمانیات سے منزہ ہونا بدلائل عقلیہ ثابت ہے اور قرآن کی بعض آیات سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس کے ہاتھ و چہرہ ہے ارشاد ہوتا ہے:

يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ — اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔

دوسرے مقام پر ارشاد ہے،

أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ — تم جس طرف بھی اپنا رخ کرو گے وہیں اللہ کا چہرہ ہے

ان آیتوں کا ظاہری ترجمہ اس امر کا وہم پیدا کرتا ہے کہ اللہ کے لیے ہاتھ اور چہرہ ہے اس مقام پر عقل و نقل میں تعارض ہے پس ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار ہی نہیں ہے کہ عقل پر عمل کریں اور نقل میں تاویل کریں یعنی نقل کے معنی عقل کے مطابق مراد لیں۔ اس لیے کہ اگر یہ صورت اختیار نہ کی جائے گی تو یا عقل و نقل دونوں پر عمل کیا جائے گا یا دونوں کو ترک کر دیا جائے گا اور یا نقل پر عمل کیا جائے گا اور عقل کو چھوڑ دیا جائے گا۔ یہ تینوں صورتیں باطل ہیں۔ وجہ بطلان یہ ہے کہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اور اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین دونوں محال ہیں۔ تیسری صورت یعنی نقل پر عمل کرنا اور عقل کو چھوڑ دینا اس صورت میں نقل کو بھی چھوڑنا لازم آئے گا۔ اس لیے کہ نقل کو سمجھنے کا ذریعہ ہمارے پاس عقل ہی ہے۔ اور عقل کو چھوڑ دیا گیا ہے نقل کو سمجھنے کا

ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہ رہے گا اس لیے حق بھی چھوٹ جائے گی۔

ان آیتوں میں ید سے مراد قوت و طاقت ہے اور وجہ سے مراد کوئی مقام اور جہت ہے۔ اور کسی مقام پر وجہ سے مراد وہ دلائل ہیں جو اللہ کی معرفت کا ذریعہ ہیں۔ اس لیے کہ وجہ ہر شی کا وہ ہے جس سے اس شے کی معرفت ہو۔ اس طریقہ سے ان آیات کی تاویل ضروری ہے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ صادر ہوا کیونکہ دلیل عقلی سے ثابت ہو چکا ہے کہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں۔

علمائے کرام رحمہم اللہ نے ان آیات کریمہ کے ان کے معانی عقل کے مطابق بیان کیے ہیں۔ اس سلسلہ میں جناب سید مرتضیٰ علم الہدیٰ کی کتاب تنزیہ الانبیاء زیادہ مشہور ہے۔ بعض آیات کے معانی ہم بھی بیان کرتے ہیں جن میں تاویلات کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

حضرت آدم علی نبینا و آلہ و علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق ارشاد ہے۔

عَصٰی اٰدَمُ رَبَّہٗ فَغَوٰی — آدم نے اپنے رب کا عصیان کیا۔ پس مراد کو نہ پہنچے۔

اس آیت کے ظاہری ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام سے گناہ صادر ہوا۔

جواب: لغت میں عصیان کے معنی گناہ کے نہیں ہیں بلکہ عصیان کے معنی خلاف الطاعۃ ہے (صحاح جوہری لغت عصٰی) یعنی طاعت کی ضد کو عصیان کہتے ہیں۔ اور اطاعت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) امر واجب میں اطاعت (۲) امر مستحب میں اطاعت (۳) ترک حرام میں اطاعت (۴) ترک مکروہ میں اطاعت۔ پس اطاعت کی ضد یعنی عصیان کی بھی چار قسمیں قرار پائیں۔

(۱) امر واجب کے ترک میں عصیان (۲) امر مستحب کے ترک میں عصیان (۳) ارتکاب فعل حرام میں عصیان (۴) ارتکاب فعل مکروہ میں عصیان

ہماری اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ عصیان کا کوئی مستقل مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ جس قسم کا امر یا نہی ہوگی اسی حیثیت کا عصیان ہوگا۔ اگر امر واجب کو ترک کیا ہے تو امر واجب میں عصیان ہوگا جو گناہ ہے۔ اگر امر مستحب کو ترک کیا ہے تو امر مستحب میں عصیان ہوگا جو گناہ نہیں ہے۔ اگر فعل حرام کا ارتکاب کیا ہے تو فعل حرام میں عصیان ہوگا جو گناہ ہے۔ اور اگر امر مکروہ بجالایا ہے تو امر مکروہ میں عصیان ہوگا جو گناہ نہیں ہے۔ جناب آدم علیہ السلام کا عصیان

لَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ — اے آدم و حوا تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جانا

کے تابع ہوگا۔ اگر لا تقربا حرمت کے لیے ہے تو فعل حرام میں عصیان ہوگا جو گناہ ہے۔ اور اگر لا تقربا کراہت کے لیے ہے تو فعل مکروہ میں عصیان ہوگا جو گناہ نہیں ہے۔

آیت مذکورہ میں لا تقربا حرمت کے لیے نہیں ہے بلکہ کراہت کے لیے ہے یعنی درخت کے قریب جانا آدم و حوا پر حرام نہ تھا بلکہ مکروہ تھا۔ لا تقربا فعل نہی ہے اور نہی کا استعمال حرام و مکروہ دونوں میں ہوتا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ فعل حرام پر نہی اور اس کی امت مواخذہ میں برابر ہیں۔ جس طرح فعل حرام پر نبی قابل مواخذہ ہے اسی طرح سے ایک امتی بھی قابل مواخذہ ہے۔ درخت کے قریب جانے کے لیے آدم و حوا دونوں کو منع فرمایا گیا تھا۔ لا تقربا تثنیہ کا صیغہ ہے۔ درخت کے قریب جانے میں دونوں شریک، کھانے میں دونوں شریک، نیز آثار کے ظاہر ہونے میں دونوں شریک ہیں لیکن جب اس فعل پر مواخذہ کا وقت آیا تو حوا کو نظر انداز کر دیا گیا۔ آدم قابل مواخذہ قرار پائے

جیسا کہ ارشاد ہے:

عَصٰۤى اٰدَمُ رَبَّهٗ — آدم نے اپنے رب کا عصیان کیا

عصیان کو آدم کے ساتھ مخصوص فرمایا اور حوا کو نظر انداز فرما دینا اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ یہ فعل حوا کے لیے ایسا عصیان نہیں تھا جو قابل مواخذہ قرار پاتا اور وہ عصیان جو امت کے لیے قابل مواخذہ نہ قرار پائے فعل مکروہ یا ترک مستحب ہی کے متعلق ہو سکتا ہے۔ امت سے مکروہات سرزد ہوتے ہی رہتے ہیں البتہ نبی سے اس کے تقرب کی وجہ سے فعل مکروہ و ترک مستحب پر بھی مواخذہ ہو سکتا ہے۔ جس کی بیّن مثال یہ ہے کہ اگر ایک شریف شخص کا لڑکا اور اس کا ایک ملازم بازار میں شاہ راہ عام پر کھڑے ہو کر کھانا کھا لیں۔ تو یہ شخص اپنے ملازم سے اس فعل پر کوئی باز پرس نہ کرے گا کیوں کہ ملازمین سے اس قسم کے افعال ہوتے ہی رہتے ہیں مواخذہ کیسا۔ البتہ یہ شخص اپنے لڑکے سے ضرور باز پرس کرے گا کہ تم نے یہ فعل کیوں کیا در آں حالیکہ لڑکے کے لیے یہ فعل حرام نہیں ہے مگر قابل مواخذہ ہے کیوں کہ لڑکے کا یہ فعل خاندانی شرافت کے منافی ہے اگرچہ حرام نہیں ہے۔ ایسے افعال کے بجالانے کو ترک اولیٰ کہا جاتا ہے یعنی اس فعل کا ترک بہتر تھا۔ پس ثابت ہوا کہ حضرت آدم کا وہ فعل جس پر عَصٰۤى اٰدَمُ رَبَّهٗ فرمایا گیا ہے مکروہ تھا نہ کہ حرام۔ فعل مکروہ جس کا ترک کرنا اولیٰ تھا، آدم علیہ السلام کو گنہگار نہیں کہا جا سکتا۔

اب رہا فَغَوٰى۔ فَغَوٰى پر فاء تفریع ہے۔ یعنی جس قسم کا عصیان ہے اسی قسم کی غوایت و فساد کو نہ پہنچا ہے۔ عصیان چونکہ فعل مکروہ سے متعلق ہے لہذا غوٰی کے معنی یہ ہوئے کہ آدم کو اس فعل کے ترک پر جو ثواب حاصل ہوتا اس سے محروم ہو گئے۔

اسی مقام سے ان آیات کا بھی حل ہو جاتا ہے جن آیات میں انبیاء علیہم السلام نے اپنے نفسوں کی طرف ظلم کو منسوب فرمایا ہے کسی مقام پر رَبِّ اِنِّیْ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ رائے

پالنے والے ہم نے اپنے نفس پر ظلم کیا،

اور کسی مقام پر

رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا — اے ہمارے پالنے والے ہم نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا

فرمایا گیا ہے۔ ان آیات میں ترک اولیٰ کو ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ان تمام آیات میں انبیاء علیہم السلام نے ظلم کو اپنے نفسوں کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور اپنے نفس پر ظلم کی وہی چار حیثیتیں ہیں جن کی تشریح ہم کر چکے ہیں۔ اگر ترک واجب یا فعل حرام کے متعلق ظلم ہے تو گناہ ہے۔ اور اگر ترک مستحب یا فعل مکروہ سے ظلم کا تعلق ہے تو وہ ظلم گناہ نہیں ہے ترک مستحب اور فعل مکروہ پر ظلم کا اطلاق اس لیے ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں ثواب میں کچھ کمی واقع ہو جاتی ہے۔ کمی ثواب و قلت اجر پر ظلم کا اطلاق شائع و ذائع ہے جس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی طالب علم ہر امتحان میں اول نمبر کامیاب ہوتا ہو اور کسی ایک امتحان میں وہ دوسرے نمبر پر آجائے تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے اپنے نفس پر ظلم کیا کہ اول نمبر نہ آسکا، اگر تھوڑی سی محنت اور کر لیتا تو اول نمبر میرے ہاتھ سے نہ جاتا۔ یہ امر بھی ظاہر ہے کہ دوسرے نمبر پر کامیابی گناہ نہیں ہے۔ بلکہ ایک درجہ کی کمی ہے۔ اسی پر انبیاء علیہم السلام کے ظلم کو قیاس کر لینا چاہیئے۔ مکروہ کے ترک پر جو اجر ملتا وہ اجر فعل مکروہ یا ترک اولیٰ کی صورت میں نہیں ملا۔ اسی کمی اجر کو انبیاء علیہم السلام نے ظلم سے تعبیر کیا ہے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا — اے رسول ہم نے تم کو کھلی فتح

لِّيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ — دی۔ اس لیے عنایت فرمائی گئی ہے

ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ — گذشتہ و آئندہ ذنب کی (معافی) کر دیں

اس آیت میں ذنب گناہ کے معنی میں استعمال نہیں ہوا۔ اس لیے کہ مغفرت ذنب کی علت و سبب قرار دیا گیا ہے لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ میں لام تعلیلیہ ہے۔ یہ امر ظاہر ہے کہ ذنب بمعنی گناہ کا سبب نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ذنب سے مراد وہ تکالیف لی گئی ہیں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کفار مکہ سے پہنچی تھیں۔ اور عدم فتح مکہ کی صورت میں آئندہ پہنچتیں۔ فتح مکہ کی وجہ سے گذشتہ تکالیف خوشی سے مبدل ہو گئیں اور آئندہ پہنچنے والی تکالیف کا انسداد ہو گیا۔

دوسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے،

فَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ — اپنے ذنب کے لیے استغفار کرو

اس آیت میں ذنب (گناہ کرنا) مصدر ہے۔ مصدر کی اضافت کبھی فاعل کی طرف ہوتی ہے اور کبھی مفعول کی طرف مثلاً ضَرْبُ زَيْدٍ میں زید ضرب کا فاعل بھی ہو سکتا ہے یعنی زید کا کسی کو مارنا اور مفعول بھی ہو سکتا ہے یعنی کسی دوسرے کا زید کو مارنا۔ آیت مذکورہ میں ذنب مفعول کی طرف مضاف ہے جس کی اصل یہ ہے:

فَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِ اُمَّتِكَ اِيَّاكَ — یعنی امت نے جو تمہاری نافرمانیاں کی ہیں امت کے لیے ان نافرمانیوں سے طلب مغفرت کرو

تیسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے:

وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ — اے رسول اپنے ذنب اور مومنین کے لیے استغفار کرو۔

اس آیت میں بھی ذنب مفعول کی طرف مضاف ہے وہ رحمت کی وہ نافرمانیاں مراد ہیں جو رسول (علیہ السلام) کے متعلق تھیں اور للمؤمنین کے ذریعہ مؤمنین کا ذکر علیحدہ اس لیے فرمایا گیا ہے کہ رسول پر ایمان لانے والوں کے گناہ دو قسم کے تھے کچھ تو ان کے ذاتی تھے اور کچھ گناہ رسول کی نافرمانیوں سے متعلق تھے۔ رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) سے ارشاد ہو رہا ہے کہ مومنین کے دونوں قسم کے گناہوں کی معافی مانگ لو۔ لِذَنۡۢبِكَ میں رسالت مآب کی وہ نافرمانیاں داخل ہیں جو رسول (علیہ السلام) کے متعلق تھیں اور للمؤمنین سے ان گناہوں کی طرف اشارہ ہے جو رسول (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی نافرمانیوں سے متعلق نہ تھے۔

مومنین کے دونوں قسم کے گناہوں سے استغفار کا حکم جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ مومنین کے گناہوں کی بخشش میں استغفار رسول کی شرط ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے۔

فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا

اگر وہ لوگ اللہ سے طلب مغفرت کرتے اور رسول ان کے لیے طلب مغفرت کرتا تو اللہ کو توبہ کا قبول کرنے والا رحیم پاتے۔

اس لیے رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) سے ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ایمان لانے والوں کے لیے ان کے گناہوں کی معافی مانگ لو۔

چوتھے مقام پر ارشاد ہوتا ہے

وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى

اے رسول اللہ نے تم کو ضال پایا

ھدایت کی۔

اس آیت میں ضال کے معنی گمراہی کے نہیں ہیں بلکہ گم شدہ و گمنام کے معنی مراد لیے گئے ہیں۔ لغت میں ضال گم ہاوا گم ہم دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے۔

الحکمۃ ضالۃ المؤمن — حکمت مومن کی گم شدہ شئی ہے

قرآن مجید میں بھی ضَلَلْتُ و ضَلَلْنَا اکثر مقامات پر اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

پس آیت کا مفہوم یہ ہے:

وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ — اے رسول ہم نے تم کو گمنام پایا!
النَّاسَ اِلَى مَعْرِفَتِكَ — تمہیں کوئی پہچانتا نہ تھا پس باری تعالیٰ نے لوگوں کو تمہاری معرفت کرا دی۔

ان آیات کے علاوہ جن آیات کے ظاہری معنی عقل کے خلاف ہیں ان سب میں تاویل ضروری ہے ورنہ عقل و نقل دونوں کو چھوڑنا پڑے گا۔

سہو و نسیان

انبیاء علیہم السلام پر سہو و نسیان طاری نہیں ہوتا کیونکہ جواز سہو و نسیان کی صورت میں انبیاء علیہم السلام کے پہنچائے ہوئے احکام پر وثوق نہ رہے گا۔ اور احکام خدا یقینی احکام خدا نہ رہیں گے نیز سہو و نسیان ایک ایسا نقص ہے۔ جو طرف مکلفین سے ان حضرات کی عظمت کے ساقط ہونے کا سبب ہے۔ جس کی وجہ سے ان حضرات کی مخلوق کی اطاعت امر محال ہو سکے گی۔

قرآن مجید کی چند آیات میں ان حضرات کی طرف نسیان کی نسبت دی گئی ہے ان آیات

لہٰذا نسیان بمعنی ترک استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید میں بھی نسیان بمعنی ترک استعمال ہوا ہے ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ — ان لوگوں نے اللہ کو چھوڑ دیا جس کے جواب میں اللہ نے ان کو چھوڑ دیا۔

حضرت آدمؑ اور حضرت موسیٰؑ کے تذکرہ میں نسیان کے معنی

حضرت آدم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا — آدم سے نسیان ہوا اور ہم نے آدم میں عزم نہیں پایا۔

اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت آدمؑ سے نسیان ہوا۔

جواب:

فَنَسِيَ کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آدم بھول گئے بلکہ فَنَسِيَ کے معنی یہ ہیں کہ آدمؑ نے نہی تنزیہی دیکھ کر اس پر عمل کو ترک کر دیا۔ اور ہم نے آدم علیہ السلام میں عزم نہیں پایا۔ اس آیت میں اگر نسی کے معنی بھول جانے کے لیے جائیں گے۔ تو بلاغت قرینہ ختم ہو جائے گی کیونکہ بھول جانا آدم علیہ السلام کا اختیاری فعل نہ تھا اور عزم کا نہ ہونا حضرت آدم علیہ السلام کا اختیاری فعل ہے کسی فعل کو بھول جانا اس فعل کے عدم عزم کی دلیل نہیں ہے البتہ کسی فعل کو ترک کرنا اس فعل کے عدم عزم کو مستلزم ہے پس فَنَسِيَ بمعنی بھول جانے کے مقابلہ میں لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا (ہم نے آدمؑ میں عزم نہیں پایا) فرمانا خلافِ بلاغت ہے۔ اس آیت سے اسی واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔ جس کو ہم تفصیل کے ساتھ

بیان کر چکے ہیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے تذکرہ میں قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ	اے خضر میرے نسیان پر مجھ سے مواخذہ نہ کیجیے۔

اس آیت میں بھی نَسِیْتُ بمعنی "تو نے ترک کیا" استعمال ہوا ہے۔ اگر اس آیت میں نسیان بمعنی ترک نہ لیا گیا تو ایک صاحب کتاب، صاحب شریعت پیغمبر کا نسیان (بھول جانا) عوام الناس کے نسیان سے بڑھ جائے گا۔ ہم اس مقام پر قرآن مجید کی ان آیات کو پیش کرتے ہیں جن میں موسیٰ و خضر کے واقعہ کا تذکرہ ہے۔

قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ	خضر سے موسیٰ نے کہا کہ کیا میں تمہارے
عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا	ساتھ رہوں کہ جو کچھ رشد آپ کو
عُلِّمْتَ رُشْدًا ۔ قَالَ	تعلیم دی گئی ہے اس میں سے کچھ مجھے بتا
إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا	دیں۔ خضر نے جواب دیا کہ تم ہرگز میرے
وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ	ساتھ صبر نہیں کر سکتے اور جس واقعہ کی آپ کو
تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ۔ قَالَ	خبر نہیں دی گئی اس پر آپ بغیر اعتراض کیے
سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ	کس طرح رہ سکتے ہیں۔ موسیٰ نے کہا کہ انشاء
صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ	اللہ آپ مجھے صابر پائیں گے اور کسی امر
أَمْرًا ۔ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا	میں آپ کی نافرمانی نہیں کروں گا۔ خضر نے
تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ	کہا کہ اچھا اگر میرے ساتھ رہنا ہی چاہتے
أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا	ہو تو کسی شے کے متعلق مجھ سے اس وقت

فَانْطَلَقَا حَتّٰى إِذَا رَكِبَا	تک سوال نہ کرنا جب تک میں اس شے
فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا	کو تم سے بیان نہ کر دوں اس کے بعد دونوں
قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ	چل دیئے یہاں تک کہ ایک کشتی پر سوار
أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ	ہوئے خضر نے اس کشتی میں ایک سوراخ
شَيْئًا إِمْرًا ۝ قَالَ أَلَمْ	کر دیا موسیٰ نے کہا کیا کشتی میں سوراخ
أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ	کیا ہے کہ کشتی ڈبو دو جب خضر نے کہا
مَعِيَ صَبْرًا ۝ قَالَ لَا	کہ میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ تم میرے
تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ	ساتھ رہ کر صبر نہیں کر سکتے موسیٰ بولے
وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي	کہا اے خضر میری بھول پر مجھ سے
عُسْرًا ۝ فَانْطَلَقَا حَتّٰى	مواخذہ نہ کیجئے اور میرے امر کو دشوار نہ
إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ	بنائیے پھر دونوں چلے یہاں تک
قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا	کہ ملے دونوں کو ایک بچہ تو خضر نے اس
زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ	کو قتل کر دیا موسیٰ نے کہا کہ آپ نے ایک
لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا ۝	بے گناہ جان کو بغیر کسی جرم کے قتل کر دیا۔
قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ	تم نے یہ عمل ناپسندیدہ کیا خضر نے کہا میں نے
إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ	موسیٰ سے میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ تم میرے
صَبْرًا ۝ قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ	تحمل پر صبر و اطمینان سے رہ نہیں سکتے
عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا	موسیٰ نے کہا کہ اگر اس کے بعد میں آپ کے عمل پر
تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ	اعتراض کروں تو مجھے اپنے ساتھ نہ رکھنا

مِن لَّدُنِّي عُذْرًا ۝ فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ ۖ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ۝ قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ

سورہ کہف آیات

۷۶ تا ۷۸

نے مجھے اب کافی مہلت دے دی ہے کے بعد دونوں پھر روانہ ہوئے یہاں تک کہ ایک بستی میں آئے وہ بستی والوں سے کھانا طلب کیا کہ کچھ کھانے کو دیں بستی والوں نے ان کی مہمانی کرنے سے انکار کر دیا ان دونوں نے اس بستی میں ایک شکستہ دیوار دیکھی جو گرنے والی تھی خضر نے اپنے ہاتھ کا سہارا دے کر اس دیوار کو سیدھا کر دیا موسیٰ نے کہا کہ تم چاہتے تو اس کے لیے کچھ اجرت لے سکتے تھے۔ خضر نے کہا کہ اے موسیٰ بس اب ہم اور تم ساتھ نہیں رہ سکتے۔

اگر حضرت موسیٰ کا بار بار اعتراض کرنا وعدہ کو بھول جانے کی وجہ سے تھا تو اس قسم کی بھول تو عوام الناس کو بھی نہیں ہوتی۔ چہ جائیکہ نبی اور نبی بھی صاحب کتاب و صاحب شریعت اس مقام پر یہ امر بھی قابل غور ہے کہ حضرت خضر کو قبل وقوع ہوا تو یہ علم کس طرح سے ہو گیا تھا کہ موسیٰ ان کے فعل پر ضرور اعتراض کریں گے چنانچہ حضرت موسیٰ نے جب ساتھ رہنے کی خواہش ظاہر کی تو خضر نے کہا

إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا

اے موسیٰ تم مجھ پر بغیر اعتراض کیے نہیں رہ سکتے۔

یہ آیت اس امر پر دلالت کر رہی ہے کہ خضر کو موسیٰ علیہ السلام کے اعتراض کرنے کا یقین تھا۔

واقعہ در اصل یہ تھا کہ حضرت خضر شریعت باطنی کے پابند تھے اور حضرت موسیٰ کی شریعت ظاہری تھی خضر کا ہر وہ فعل جو شریعت باطنی کے لحاظ سے تھا حضرت موسیٰؑ کے لیے نبی ہونے کے اعتبار سے قابل اعتراض تھا اسی وجہ سے حضرت خضر نے شروع ہی میں کہہ دیا تھا کہ تم اور میں یکجا نہیں رہ سکتے میں شریعت باطنی کا پابند ہوں اور تمہاری شریعت ظاہری ہے۔

حضرت موسیٰؑ کا بار بار اعتراض کرنا وعدہ کا بھی خیال نہ کرنا بھول جانے کی وجہ سے نہ تھا بلکہ حضرت خضر کا فعل موسیٰ کی شریعت ظاہری کے خلاف ہوتا تھا اس لیے حضرت موسیٰؑ کا نبی ہونے کے اعتبار سے فرض تھا کہ اپنی شریعت کے خلاف وہ فعل ہوتے دیکھیں۔ اس پر اعتراض کریں۔ فَلَا تُصٰحِبْنِیْ کے معنی یہ ہیں کہ اے خضرؑ تم نے اپنی شریعت پر عمل کرتے رہنے پر جو تم کو اصرار رہا ہے اور اپنے مسلک کو ہر بار ترک کیا ہے اس میں تم قابل مواخذہ نہیں ہو لیکن میں نے اپنے فرض منصبی کو ادا کیا ہے اور منصب کی ادائیگی قابل مواخذہ نہیں ہوتی۔ اعتراضات سہو و نسیان کی وجہ سے نہ تھے۔

حضرت خضر کے افعال کی توجیہ جو خضر نے خود بیان کیا ہے کشتی میں سوراخ کر کے کشتی میں عیب پیدا کر دیا جس کی وجہ سے کشتی بادشاہ کے غصب کرنے سے محفوظ رہی۔ بچے کو اس لیے قتل کیا تھا کہ اس بچے کے ماں باپ مومن تھے یہ بچہ بالغ ہو کر کافر بنتا اور ماں باپ کو قتل کر دیتا۔ دیوار کو تعمیر درست اس لیے کیا تھا کہ اس دیوار کے نیچے دو یتیم بچوں کا خزانہ تھا ان بچوں کے آباء میں سے ساتویں پشت میں جو جد تھا وہ مومن تھا اس مومن جد کی وجہ سے اللہ نے بنا کر دیا۔ اس وقت تک محفوظ رہے کہ جب تک یہ یتیم بچے بالغ ہو جائیں۔

قال العلامہ: نبی کا افضل اہل زمانہ ہونا چاہیئے۔

نبی کے لیے ضروری ہے کہ افضل اہل زمانہ ہو اس لیے کہ مفضول کو فاضل پر مقدم کرنا عقلاً و شرعاً جائز نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ آیا اتباع کا مستحق وہ شخص ہے کہ جو حق کی طرف ہدایت کرتا ہے یا وہ شخص مستحق اتباع ہے کہ جو خود ہی ہدایت یافتہ نہیں لیکن یہ کہ اس کی ہدایت کر دی جائے تمہیں کیا ہو گیا ہے کیسا حکم کرتے ہو ہادی کی موجودگی میں ہستی کو قابل اتباع سمجھ رہے ہو۔

قال الشارح: نبی کیلئے ضروری ہے کہ تمام فضائل و کمالات سے متصف ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ اپنے زمانے والوں میں سب سے افضل و اکمل ہو کیونکہ خدائے علیم و حکیم و خبیر کے لیے یہ امر عقلاً و سمعاً قبیح ہے کہ اس مفضول کو جو تکمیل میں دوسرے کا محتاج ہو فاضل و کامل پر ترجیح دے یعنی فاضل و کامل کو چھوڑ کر مفضول و محتاج کو عہدہ نبوت عطا فرمائے۔

اس امر کا عقلاً قبیح ہونا ظاہر ہے اس لیے کہ ہم سے مشاہدہ ہی ہے کہ فن علم فقہ میں مبتدی کو ابن عباس پر و دیگر فقہاء پر اور علم منطق میں مبتدی کو ارسطو پر اور علم نحو میں مبتدی کو سیبویہ و خلیل پر ترجیح دینے کو ہر شخص قبیح سمجھتا ہے اور اس امر کا قبیح سمعاً اس آیت سے ظاہر ہے جس کو علامہ نے پیش فرمایا ہے۔ اس آیت کے علاوہ دیگر آیات بھی تقدیم مفضول علی الافضل کے قبح پر دلالت کرتی ہیں۔

تشریح مترجم

نبی کو افضل اہل زمانہ ہی نہیں بلکہ افضل من بعث الیہم ہونا ضروری ہے جب تک نبی کی شریعت باقی رہے گی اس وقت تک کوئی شخص امت میں سے کسی کمال میں

اس شریعت کے متبع و محافظ انبیاء سے نہ بچ سکتا ہے اور نہ مسلوب ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی امتی کسی کمال میں نبی کے برابر ہو گیا تو نبی کی امامت ختم ہو جائے گی اور امامت کے ختم ہوتے ہی نبوت باقی نہ رہے گی۔

قرآن مجید میں جا بجا تقدیم مفضول علی الفاضل کی مذمت موجود ہے۔ نبوت و امامت کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ دنیاوی بادشاہت بھی افضل کو چھوڑ کر مفضول کو منجانب خدا نہیں ہوتی۔ جناب طالوت کے زمانہ میں لوگوں نے خواہش کی کہ ہمارے لیے کسی بادشاہ کو مقرر کیا جائے۔ جس کی سمت میں ہم دشمنوں سے جنگ کریں۔ اس واقعہ کو قرآن میں ان الفاظ میں ذکر فرمایا گیا ہے۔

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ	ان لوگوں سے ان کے نبی نے کہا
اللّٰهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ	کہ اللہ نے تمہارے لیے طالوت
طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا	کو بادشاہ قرار دیا ہے۔ ان لوگوں
أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ	نے تعجب سے کہا کہ طالوت کو
عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ	بادشاہت سے کیا ربط۔ وہ تو
بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ	ایک غریب آدمی ہے۔ تب نبی وقت نے
سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ	کہا کہ اللہ نے تمہارے مقابلہ میں طالوت
إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ	کو منتخب فرمایا ہے۔ اور علم و
وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ	شجاعت میں تم سے کہیں زیادہ
وَالْجِسْمِ۔	قرار دیا ہے۔

علم و شجاعت وہی صفتیں ہیں جو بادشاہ کے لیے ضروری ہیں۔ جو شخص ان دو صفتوں میں افضل تھا قدرت کی نگاہ انتخاب اسی شخص پر پڑی۔ قرآن مجید میں گذشتہ واقعات کا تذکرہ

بطور قصص و حکایات نہیں ہے اس لیے کہ قرآن مجید قصے و کہانیوں کی کتاب نہیں ہے بلکہ قرآن مجید کی ہر آیت ہادی ہے اس ترتیب کے پیش نظر صحابہ کرام میں سے کوئی شخص جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے مقابلے میں دنیاوی بادشاہت کا بھی مستحق نہ تھا، کیوں کہ آپ علم و شجاعت میں تمام صحابہ کرام سے افضل تھے جس پر قریب قریب تمام مسلمانوں کا اجماع ہے امام فخر الدین رازی تفسیر کبیر میں اِنَّ اللّٰہَ اصطفیٰ آدمَ الخ کی تفسیر کے ذیل میں لکھتے ہیں:

قال علی علیہ السّلام	حضرت علی علیہ السلام نے
علمنی رسول اللّٰہ الف	ارشاد فرمایا کہ جناب رسالتمآب
باب من العلم	صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے
واستنبطت من کل	علم کے ہزار باب تعلیم فرمائے اور ہر
باب الف باب فاذا کان	باب سے ہزار باب کا استنباط
ھذا حال الولی فکیف	میں نے کیا امام فخر الدین رازی
حال النبی	کہتے ہیں کہ علم میں جب ولی کا یہ
	حال ہے تو اسی پر نبی کے علم کو
	قیاس کرو۔

خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علم کی معرفت اگر ہو سکتی ہے تو صرف امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے علم کے ذریعہ

شجاعت میں حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی فضیلت کا انکار متنبی کے اس شعر کا مترادف ہوگا:

فهبنی قلت ان الصبح لیل

ایعمی العالمون عن الضیاء

ترجمہ: فرض کرو کہ اگر میں نے یہ کہہ دیا کہ صبح رات ہے تو کیا دنیا کو صبح کی روشنی نظر نہ آئے گی۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام اور خود حضرت کے خلافت ظاہری کے زمانہ کے چاروں طرف کے تمام صحابہ کرام سے شہادت میں نقل ہونے کے ثبوت کے لیے کافی ہیں:

قال العلامۃ: نبی کے لیے ضروری ہے کہ اس کے آباء و اجداد میں سے کوئی پست مرتبہ و کمینہ نہ ہو۔ امہات بھی عفیفہ و طاہرہ ہوں۔ اور نبی اخلاقی کمزوریوں و جسمانی عیوب سے پاک و صاف ہو۔ اس لیے کہ ان تمام چیزوں میں نقص ہے۔ جو قلوب سے نبی کی عظمت کے گر جانے کا سبب ہے اور نبی کی بعثت کا مقصد قلوب میں نبی کی عظمت کا قائم ہونا ہے۔

قال الشارح: چونکہ بعثت نبی کا مقصد یہ ہے کہ خلق اس کی پوری پوری اطاعت کرے اور ہر وقت سر تسلیم خم کیے رہے۔ یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا کہ جب تک نبی تمام صفات کمال مثلاً کمالِ عقل، ذکاوت، ذہانت، عدم سہو و نسیان، قوت رائے، جودت و کرم نفسی، عفو، شجاعت، سخاوت، ایثار، غیرت، حسنِ خلق و نرمی وغیرہ سے متصف نہ ہو۔ اور ان صفات مذمومہ سے منزہ و مبرا نہ ہو، جو تنفر طباع کا سبب قرار پاتے ہیں۔ خواہ یہ صفات اضافیہ ہوں مثلاً آباء و اجداد کا پست مرتبہ ہونا۔ امہات کا بدکردار و زانیہ ہونا یا یہ صفات نبی کی ذات سے تعلق رکھتے ہوں۔ خواہ یہ صفات مذمومہ اعمال کے لحاظ سے ہوں مثلاً مباحات پر کھڑے ہو کر کھانا کھانا اور ذلیل لوگوں کے ساتھ نشست و برخاست رکھنا، جولاہا، حجام وغیرہ جیسے کمتر درجہ کے پیشہ اختیار کرنا خواہ یہ صفات مذمومہ نبی کے اخلاق سے تعلق رکھتے ہوں مثلاً بغض و کینہ و جہالت و حسد، قساوت قلبی، بخل، بزدلی، جنون، جاہ و جلال دنیاوی پر حرص و طمع حصول دنیا کی طرف توجہ، دنیادار اشخاص کی مداہنت و اوامر و نواہی الٰہیہ میں چشم پوشی وغیرہ جیسی صفات مذمومہ خواہ یہ صفات مذمومہ نبی کی پیدائشی ہوں، اصل میں مثلاً نبی میں جذام و برص و جنون یا اندھا و بہرا و گونگا و لنگڑا و لولا و علت ابنہ میں مبتلا ہونا وغیرہ ان صفات مذمومہ سے نبی کو پاک و صاف ہونا چاہیے کیونکہ یہ

تمام صفات مذکورہ موجب نقص ہیں جن کی وجہ سے نبی کی عظمت قلوب سے ساقط ہو جائے گی اور غرض بعثت مفقود ہو جائے گی۔

تشریح مترجم

دیگر صفات کمال کے علاوہ نسبی و خاندانی وجاہت کو قبول اطاعت میں بہت زیادہ دخل ہے۔ نسبی و خاندانی وجاہت و شرافت رکھنے والا انسان پست نسب و گرے ہوئے خاندان والے کی اطاعت قبول کرنے کے لیے کبھی آمادہ نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے نبی و امام کے لیے ضروری ہے کہ شرافت نسبی و وجاہت خاندانی کے لحاظ سے بھی تمام امت سے بہتر ہو۔ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے متعدد مقامات پر اپنی شرافت نسبی و وجاہت خاندانی کا اظہار فرمایا ہے۔ آپ ارشاد فرماتے ہیں کہ میرا نور اصلاب مطہرہ سے ارحام طاہرہ کی طرف منتقل ہوتا رہا۔ قاضی عیاض کی کتاب الشفاء میں یہ روایت موجود ہے

قال رسول اللہ صلی اللہ	جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ و
علیہ وآلہ وسلم ان اللہ	آلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ
اصطفیٰ من ولد ابراھیم	نے اولاد ابراہیم میں سے اسمٰعیل کو
اسمٰعیل واصطفیٰ من ولد	منتخب فرمایا اور اولاد اسمٰعیل سے
اسمٰعیل بنی کنانۃ واصطفیٰ	بنی کنانہ کو منتخب فرمایا۔ بنی کنانہ سے
من بنی کنانۃ قریشاً واصطفیٰ	قریش کو اور قریش سے بنی ہاشم کو
من قریش بنی ھاشم	منتخب فرمایا اور بنی ہاشم میں سے
واصطفانی من بنی ھاشم	میرا انتخاب ہوا۔

شرافت نسبی ہی کی وجہ سے خمس جو خدا اور رسول کا حق ہے اس حق میں بنی ہاشم خدا و رسول کے شریک ہیں اور مسلمانوں کے مال کا میل کچیل جو تمام مسلمانوں کے لیے مباح ہے بنی ہاشم پر حرام ہے۔

اہل سنت کی فقہ کی کتاب قدوری باب من یجوز دفع الصدقۃ الیہ و من لا یجوز (مستحق زکوٰۃ کون ہے اور کون نہیں) ص ۴۱ پر یہ عبارت موجود ہے

لا یدفع الی بنی ہاشم — زکوٰۃ بنی ہاشم کو نہیں دی جائے گی

اسی صفحہ کے حاشیہ پر یہ عبارت ہے۔

قولہ لا یدفع الی بنی ہاشم لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ حرّم علیکم غسالۃ اموال الناس واوساخہم وعوضکم عنہا بخمس الخمس

مصنف کا قول لا یدفع الی بنی ہاشم اس وجہ سے ہے کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے بنی ہاشم اللہ نے تم پر لوگوں کے مال کے دھوون اور ان کے میل کچیل یعنی زکوٰۃ کو حرام قرار دیا ہے اور اس کے عوض تمہارا حصہ خمس میں رکھا ہے۔

صاحب تفسیر بیضاوی اپنی تفسیر بیضاوی ص ۲۲۵ پر وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ الخ کی تفسیر کے ذیل میں لکھتے ہیں

وذوی القربیٰ ہم بنو ہاشم و بنو المطلب لما — ذوی القربیٰ سے مراد بنی ہاشم و بنی مطلب ہیں اس لیے کہ

روی انه صلعم قسم سهم الخمس عليهما وقال عثمان وجبير ابن مطعم هؤلاء لبنوتك بنو هاشم لا ينكر فضلهم لمكانك الذي جعلك الله منهم أرأيت اخواننا من بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة فقال صلعم لا يفارقونا في جاهلية ولا اسلام وشبك بين اصابعه

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے سہم ذوی القربیٰ کو ان دونوں پر تقسیم فرمایا اور عثمان وجبیر ابن مطعم نے کہا یہ ہمارے بھائی بنی ہاشم ہیں ان کی فضیلت کا انکار نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ اللہ نے آپ کو بنی ہاشم میں قرار دیا لیکن ہمارے بھائی بنی مطلب میں کیا فضیلت ہے کہ ان کو آپ نے خمس عنایت فرمایا اور ہمیں خمس سے محروم کیا حالانکہ ہم اور بنی مطلب یکساں ہیں۔ جناب رسالتمآبؐ نے ارشاد فرمایا کہ بنی مطلب نہ مجھ سے زمانہ جاہلیت میں جدا تھے اور نہ زمانہ اسلام میں جدا ہیں ہم اس طرح سے ہیں کہ جس طرح ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں سے متصل ہوں۔

طبائع عرب میں عموماً وجاہت خاندانی کو بہت زیادہ دخل تھا۔ علامہ برہان الدین حلبی اپنی کتاب سیرۃ حلبیہ جلد دوم ص ۳۰۹ مطبوعہ مصر میں لکھتے ہیں:

ودفع رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم هو
وابو بكر رضي الله عنه
الى مجالس من مجالس
العرب فتقدم ابو
بكر وسلم وقال ممن
القوم قالوا من ربيعة
قال واي ربيعة من
هامتها او من لهازمها
قالوا من الهامة
العظمى قال ومن ايها
قالوا من ذهل الاكبر
قال منكم حامي الذمار
ومانع الجار فلان
قالوا لا قال منكم
قاتل الملوك وسالبها
فلان قالوا لا قال
منكم صاحب العمامة
الفردة فلان قالوا لا قال

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم اور حضرت ابوبکر مجالس
عرب میں سے ایک مجلس کی
طرف آئے حضرت ابوبکر آگے
بڑھے اور اہل مجلس کو سلام کیا اور
دریافت کیا کہ تم لوگ کس قبیلہ
سے ہو ان لوگوں نے جواب دیا
کہ ہم قبیلہ ربیعہ سے ہیں حضرت ابوبکر
نے دریافت کیا کہ قبیلہ ربیعہ کی کس
شاخ سے ہو قبیلہ ربیعہ کی دو (۲)
شاخیں ہیں ہامہ اور لہازم تم لوگوں کا
تعلق ہامہ سے ہے یا لہازم سے
ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہم ہامہ
عظمیٰ سے ہیں پھر حضرت ابوبکر
نے دریافت کیا کہ ہامہ عظمیٰ کی کس
شاخ سے تمہارا تعلق ہے ان لوگوں
نے جواب دیا کہ ذہل اکبر سے حضرت
ابوبکر نے دریافت کیا کہ کیا تم میں وہ
شخص ہے جو اپنے قبیلہ کی نگہداشت

فلستم من ذهل	کی حالت میں ان کی حفاظت کیا کرتا
الاكبر انتم من	تھا ان لوگوں نے کہا کہ یہ شخص ہمارے
ذهل الاصغر فقام	قبیلے میں نہیں ہے پھر حضرت
اليه شاب حين	ابوبکر نے دریافت کیا کہ کیا تم میں
بقل وجهه اى طلع	سے فلاں شخص ہے جو بادشاہوں کی
شعر وجهه فقال	جان کا قاتل اور اسباب لوٹ لیا کرتا تھا
ان على سائلنا	ان لوگوں نے کہا کہ یہ شخص بھی ہم میں سے
ان نسئله يا هذا	نہیں ہے اس کے بعد حضرت ابوبکر نے
انك قد سالتنا فلم نكتمك	دریافت کیا کہ تو کیا تم میں سے کیا وہ شخص
فممن الرجل فقال	ہے جو کہ فخر و انکسار کا تھا ان لوگوں
ابو بكر رضي الله عنه	نے جواب دیا کہ یہ شخص بھی ہم میں سے نہیں
من قريش فقال	ہے حضرت ابوبکر بولے تو پھر تم لوگ
الفتى بخ بخ اهل	آپ کو قبل ذکر کر دیجئے کہ ذہل اصغر ہیں
الشرف والرياسة	کہ اس پر ایک نوجوان لڑکا
فمن اى قريش انت	جس کی مسیں بھی نہیں بھیگی تھیں اٹھ کر حضرت
قال من ولد تيم بن	ابوبکر سے کہا کہ کیا ہم بھی آپ سے کچھ
مرة فقال الفتى	دریافت کر سکتے ہیں جو کچھ آپ نے ہم سے
امكنت امنكم قصي	دریافت کیا تھا ہم نے اس کا جواب دیا
الذي كان يدعى	مگر اچھا یہ بتائیے آپ کس قبیلے سے ہیں

مجتمعاً قال لا	حضرت ابوبکر نے کہا کہ میں قبیلۂ قریش
قال فمنکم ہاشم	سے ہوں اس نوجوان لڑکے نے کہا کیا
یہشم الثرید	کہ قبیلۂ قریش حقیقۃً صاحب شرف
لقومہ قال لا	و صاحب ریاست ہے فدایہ تو فرمائیے
قال فمن کم	کہ قبیلۂ قریش کی کس شاخ سے آپ کا
شیبۃ الحمد عبد	تعلق ہے حضرت ابوبکر نے جواب دیا کہ
المطلب مطعم	میرا تعلق بنی تیم ابن مرہ سے ہے اس
طیر السماء کان	نوجوان نے کہا کہ واللہ آپ نے مجھے
وجہہ کالقمر	سوال کا جواب دلائی فدایہ تو فرمائیے کہ
یضیئُ فی اللّیلۃ	کیا آپ کے قبیلے سے قُصی ہیں جن کا لقب
الظلمۃ قال لا فا	مجمع العرب (عرب کو جمع کرنے والا) تھا
جتذب ابوبکر	حضرت ابوبکر نے کہا کہ قُصی کا تعلق ہمارے
زمام ناقتہ و رجع	قبیلے سے نہیں ہے اس کے بعد اس نوجوان
الی رسول اللہ صلی	نے دریافت کیا کہ تم میں سے ہاشم ہیں
اللہ علیہ و آلہ	جو اپنی قوم کو شوربے میں روٹیاں بھگو کر
وسلّم و اخبرہ بذلک	کھلایا کرتے تھے حضرت ابوبکر نے کہا کہ
فتبسم رسول اللہ	ہاشم بھی ہم میں سے نہیں ہیں پھر اس نوجوان
صلی اللہ علیہ و آلہ	نے پوچھا کہ کیا تم میں سے شیبۃ الحمد
وسلّم و قال علی	عبدالمطلب ہیں جن کا لقب مطعم طیر السماء

عليه السلام لقد	چو علی کو کہا کھانے والا ہے جس کا
وقعت من الاعرابي	بھوتاریک شب میں مثل چاند کے چمکتا تھا
على بلقحة اي	حضرت ابوبکر نے کہا کہ عبدالمطلب بھی جری
على ناحية وهو	ہے نہیں ہی اس کے بعد حضرت ابوبکر
اسم لطائر	وہاں سے مصطفیٰ آ گئی مدد کو مرسلہ
حذر بطير يمنة	اور رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت
ويسرة فقال	میں پہنچ کر سارا حال جناب رسالتمآب صلعم
مهل يا ابا الحسن	سے کل ماجرا بیان کیا جس کو سن کر جناب
ما هي طامة الا فوقها	رسالتمآب صلعم مسکرائے اور حضرت علی
طامة والبلاء موكول	علیہ السلام نے فرمایا کہ اے ابوبکر تم ایک
بالمنطق	اعرابی (بدو) سے ایک طائر پر سوار ہو گئے
	یعنی مصیبت میں پڑ گئے بات ایک پرند
	کا نام ہے جو وقت نحس سمجھی کی وجہ سے

مثل ایسی ہی بات ہے حضرت ابوبکر نے کہا ہاں اے ابوالحسن ہر مصیبت کے لیے ایک اور

بڑی مصیبت پڑنے سے آتی ہے اگر نہ بولتا تو اچھا رہتا

خاندانی وجاہت ہی کی وجہ سے سقیفہ بنی ساعدہ میں بعض مہاجرین نے

کہہ کر

الائمة من قريش ائمہ قریش سے ہوں گے

انصار کو خاموش کر دیا تھا جس کو سن کر جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام

نے فرمایا تھا:

استدلوا بالشجرۃ واضاعوا الثمرۃ	یہ لوگ نسب کے تعلق سے درخت کے ذریعہ دلیل لاتے ہیں اور اس درخت کے ثمر کو ضائع کر دیا۔
(نہج البلاغۃ)	

بنی قریش بمنزلہ درخت ہیں جس کا ثمر بنی ہاشم ہیں۔ قبیلہ قریش میں جو خاندانی وجاہت بنی ہاشم کو حاصل ہے وہ غیر بنی ہاشم کو حاصل نہیں ہے۔ بنی ہاشم کے ہوتے ہوئے غیر بنی ہاشم کو حق ریاست نہیں پہنچتا۔ بنی ہاشم ہی خاندانی وجاہت کی وجہ سے غیر بنی ہاشم کی اطاعت واقعیہ نہیں کر سکتے۔

مُحدّثُ الامّۃ

قال العلامہؒ: چھٹی فصل امامت کے بیان میں۔ اس میں چند مبحث ہیں

پہلا مبحث امامت کی تعریف اور اس کے واجب عقلی ہونے کے بیان میں

تعریف امامت:

نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نیابت میں امور دینی و دنیاوی میں ریاست عامہ کا نام امامت ہے۔

امام کا معین فرمانا باری تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے۔ کیونکہ ریاست لطف ہے اور ہر لطف خدا پر واجب ہے۔ لہٰذا امام کا معین فرمانا خدا پر واجب ہے۔ امام کا لطف ہونا بدیہی ہے اس لیے کہ لطف وہ ہے کہ جو بندے کو طاعت سے قریب کرنے والا اور معصیت سے بعید کرنے والا ہو۔ یہ بات ہر شخص جانتا ہے کہ جب بندوں کے لیے کوئی امام ہو کہ جس کو ریاست تامہ حاصل ہو۔ ہادی ہو۔ بندے اس کی پیروی کرتے ہوں۔ مظلوم کی فریاد رسی کرتا ہو۔ ظالم کو ظلم سے روکتا ہو تو بندے صلاح و طاعت سے قریب اور فساد و معصیت سے بعید رہیں گے۔ اسی کا نام لطف ہے۔

قال الشارحؒ: یہ مبحث یعنی مبحث امامت توابع نبوت اور فروع نبوت سے ہے۔

امور دین و دنیا میں کسی شخص انسانی کی ریاست عامہ کا نام امامت ہے۔

تعریف کے قیود احترازیہ

تعریف امامت میں ریاست بمنزلہ جنس قریب ہے اس کی جنس بعید نسبت ہے۔ نسبت ریاست میں بھی پائی جاتی ہے اور غیر ریاست میں بھی مثلاً خادم کی نسبت

مخدوم کی طرف اولاد کی نسبت والد کی طرف۔

عامۃ تعریف میں بمنزلہ فصل ہے۔ عامہ کی قید سے قاضی و نائب امام کی ریاست خارج ہو گئی۔ اس لیے کہ ان کی ریاستیں عامہ نہیں ہوتیں۔

امور دین و دنیا کی قید احترازی نہیں ہے۔ بلکہ ریاست عامہ کی توضیح ہے۔ امامت جس طریقہ سے امور دین میں ہوتی ہے اسی طریقہ سے امور دنیا میں ہوتی ہے۔

شخص انسانی سے دو امور کی طرف اشارہ ہے۔ پہلا امر یہ کہ ہر شخص امام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ امام مخصوص شخص ہوتا ہے جو اللہ و رسول کے نزدیک معین ہوتا ہے۔ دوسرا امر یہ کہ ایک زمانہ میں ایک ہی شخص امام ہو سکتا ہے۔ ایک زمانہ میں دو امام نہیں ہو سکتے۔

بعض فاضل نے تعریف امامت میں بحق الاصالۃ کی قید کا اضافہ کر کے نائب امام کو تعریف سے خارج کیا ہے۔ اس لیے کہ امام کے نائب امام کے لیے بھی ریاست عامہ ہوتی ہے لیکن بالاصالۃ نہیں۔ بلکہ امام علیہ السلام کی ریاست کے تابع ہوتی ہے اور حق یہ ہے۔ کہ بحق الاصالۃ کی قید بڑھانا مناسب نہیں۔ کیوں کہ نائب عام امام کی ریاست عامہ نہیں ہوتی کیوں کہ امام اس ریاست سے خارج ہوتا ہے۔ امام علیہ السلام کا اس ریاست سے خارج ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ نائب امام کی ریاست عام نہیں ہے۔

امامت کی یہ تعریف نبوت پر بھی صادق آتی ہے۔ نبوت کو تعریف سے خارج کرنے کے لیے نیابت میں بالواسطہ بشر کی قید کا اضافہ کیا گیا۔

امامت کی تعریف کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ امامت کے وجوب و عدم وجوب میں اختلاف ہے۔ خوارج کے نزدیک نصب امام نہ خدا پر واجب ہے اور نہ بندوں پر۔ فرقۂ اشاعرہ و فرقۂ معتزلہ نصب امام بندوں پر واجب جانتا ہے یعنی بندوں پر واجب ہے کہ کسی شخص کو

امام بنا لیں۔ فرقۂ اشاعرہ کے نزدیک یہ وجوب سمعی (شرعی) ہے اور فرقۂ معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے۔

اور فرقۂ امامیہ اثنا عشریہ کے نزدیک نصب امام اسی تعالیٰ پر واجب ہے۔ اور یہ وجوب عقلی ہے۔ اور یہی مذہب حق ہے۔ جس کی حقانیت پر دلیل یہ ہے کہ امامت لطف ہے اور ہر لطف اللہ پر واجب ہے۔ پس نصب امام اللہ پر واجب ہے۔

اس قیاس کا مقدمہ کبریٰ یعنی ہر لطف اللہ پر واجب ہے۔ اس کا بیان عدالت کی بحث میں گزر چکا اور مقدمہ صغریٰ یعنی امامت لطف ہے پس اس کا ثبوت یہ ہے کہ جو شخص سرد و گرم زمانہ کا تجربہ کیے ہوئے ہے۔ سیاست کے قوانین جس کے پیش نظر ہیں اس کے نزدیک یہ امر اظہر من الشمس ہے کہ بندوں کے لیے جب کوئی ایسا حاکم موجود ہوگا، جو بندوں کے معاملات میں ان کی رہنمائی کرنے والا ہو۔ تمام بندے دل سے اس کی اطاعت کرتے ہوں۔ جو حاکم ظالم کو ظلم سے روکتا ہو۔ مظلوم کی دادرسی کرتا ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ قواعد عقلیہ و وظائف دینیہ کی پابندی پر بھی بندوں کو ان مفاسد پر زجر و توبیخ کرتا ہو جو نوع انسانی کے نظام میں خلل واقع ہونے کا سبب ہوں۔ اور بندوں کو ان قبائح پر زجر و توبیخ کرتا ہو جو ہلاکت اخرویہ کا سبب ہیں۔ بندوں کو اس امر کا خوف ہو کہ یہ حاکم ہم سے مواخذہ کرے گا۔ اس صورت میں بندے فلاح دنیوی و اخروی سے قریب اور فساد سے بعید ہوں گے اور لطف کے معنی یہی ہیں کہ جو بندوں کو طاعت سے قریب اور معصیت سے بعید کرنے والا ہو۔

پس ثابت ہوا کہ امامت لطف ہے۔ اور یہی ہمارا مقصد ہے۔ نیز معلوم ہونا چاہیے کہ جو دلائل وجوب نبوت پر قائم ہیں وہی دلائل وجوب امامت کو بھی ثابت کرتے ہیں۔ کیوں کہ نبوت و امامت میں سوائے وحی ربانی کوئی فرق نہیں ہے۔ نبی پر وحی نازل ہوتی ہے اور

امام پر وحی نازل نہیں ہوتی بلکہ الہام ہوتا ہے۔ پس جس طریقہ سے باری تعالیٰ پر نبی کو مبعوث فرمانا واجب ہے اسی طریقے سے نصب امام واجب ہے۔

جو لوگ وجوب نصب امام بندوں کے متعلق کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ بندوں سے دفع ضرر کے لیے امام کی ضرورت ہے اور دفع ضرر خود بندوں پر واجب ہے۔ لہذا نصب امام بھی بندوں پر واجب ہے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ امامت کے دافع ضرر ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ لیکن جس ضرر کے دفع کے لیے امامت کی ضرورت ہے وہی ضرر اس وقت لازم آتا ہے کہ جب یہ وجوب بندوں کے متعلق کر دیا جائے

نہایہ ابن اثیر، مجمع البحار، طاہر فتنی و ملل ونحل شہرستانی میں حضرت عمر کا یہ قول موجود ہے:

ان بیعة ابی بکر کانت فلتة وقی الله شرها	ابوبکر کی بیعت ایک اتفاقی و ناگہانی واقعہ تھا جس کے شر سے اللہ نے بچا لیا۔

نیز ملل ونحل شہرستانی میں ہے:

واعظم خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف قط علی قاعدة دینیة کما سل علی الامامة.	امت میں سب سے بڑا اختلاف امامت کا اختلاف ہے اس لیے کہ اتنی خونریزی کسی قاعدہ دینیہ کے متعلق نہیں ہوئی جتنی خونریزی امامت کے متعلق ہوئی۔

امامت کے متعلق خوں ریزی کا سبب صرف یہ تھا کہ خلفاء نے از خود منصب امامت کو اپنا ذاتی منصب بنا لیا تھا نصب امام کی جانب اللہ ہونے میں نہ مسلمانوں میں کسی قسم کا فساد ہوتا اور خونریزی ہوتی۔ علاوہ ازیں امام کے لیے شرط ہے کہ معصوم ہو اور خدا و رسول کی جانب سے منصوص ہو یہ دونوں شرطیں خلفاء سے نصب امام کے تعلق کو ختم کر دیتی ہیں۔

تشریح مترجم

وجوب نصب امام پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے اس کے متعلق ہم علامہ تفتازانی کی عبارت نقل کیے دیتے ہیں۔ شرح المقاصد علامہ تفتازانی ص ۲۰۹

ثم الاجماع على	پھر اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے
ان نصب الامام واجب	کہ نصب امام واجب ہے اختلاف
انما الخلاف فی انه	صرف اس بارے میں ہے کہ نصب امام
یجب على الله او على	اللہ پر واجب ہے یا خلق پر اور
الخلق عقلا او سمعا	وجوب عقلی ہے یا سمعی مذہب اہلسنت
والمذهب انه	اشاعرہ یہ ہے کہ نصب امام خلق
یجب على الخلق	پر واجب ہے اور یہ وجوب سمعی ہے
سمعا لقوله صلى الله عليه	جس کی دلیل جناب رسالتمآب صلعم کا یہ
وآله وسلم من مات و	قول ہے کہ جو شخص اس حالت میں مر جائے
لم یعرف امام زمانه	کہ اپنے زمانہ کے امام کو نہ پہچانتا ہو وہ کفر
مات میتة جاهلیة	کی موت مرتا ہے اسی لیے امت نے

لہٰذا امت متوجہ علی دفن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم	نصب امام کو دفن رسول اللہ پر شدید الاہم پر مقدم رکھا۔

جن مسلمانوں کے نزدیک فریضۂ نصب امام کا تعلق بندوں سے نہ تھا، بلکہ ان کے نزدیک نصب امام اللہ کا فریضہ تھا وہ فریضۂ نصب امام میں شریک نہیں ہوئے بلکہ فریضۂ دفن رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں شریک رہے۔

ہم اس پر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان واجب الاذعان کی توضیح کرنا چاہتے ہیں۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ومن مات ولم یعرف امام زمانہ الخ کے متعلق کسی مسلمان کو چون وچرا کا حق نہیں ہے اور نہ اس میں کسی جرح و قدح کی گنجائش ہے کیونکہ اس حدیث پر اہل اسلام کے ایک اہم فریضۂ نصب امام کی بنیاد رکھی ہوئی ہے۔ اگر کہیں حدیث کو قابل جرح و قدح سمجھ لیا گیا تو امامت کا وجوب ہی ختم ہو جائے گا کیونکہ اس حدیث کے علاوہ امامت کے وجوب پر کوئی دلیل سمعی نہیں ہے۔

اس حدیث میں چند امور غور طلب ہیں:

۱۔ ایک وقت میں تمام دنیا کے لیے ایک ہی امام ہو سکتا ہے جس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔

۲۔ تا بقائے تکلیف ہر زمانہ میں امام کا وجود ضروری ہے کیونکہ من مات میں عموم ہے کسی زمانہ کی تخصیص نہیں ہے۔ اگر کوئی زمانہ ایسا فرض کیا گیا کہ جس میں امام موجود نہ ہو تو اس زمانہ والوں کی موت کفر کی موت ہوگی جس کی ذمہ داری اللہ پر عاید ہوتی ہے۔

۳۔ اس حدیث سے ہر زمانہ میں امام کا موجود ہونا ثابت ہے۔ نیز حدیث ان امرنا ... لن

نہیں کرتی کہ نصب امام کا تعلق بندوں سے ہے۔

۴۔ بندوں کے لیے ممکن ہی نہیں ہے کہ کسی زمانہ میں نصب امام کریں کسی ایک شہر یا ایک ملک کے لیے بندے کسی شخص کو اپنا امام بنا سکتے ہیں لیکن کسی ایک شہر یا ایک ملک کا بنایا ہوا امام تمام دنیا کے لیے واجب الاتباع ہو جائے یہ امر ناممکن ہے۔

۵۔ امام کے لیے حضور ضروری نہیں بلکہ غیبت بھی ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ حدیث سے ہر زمانہ والوں کے لیے اپنے زمانہ کے امام کی معرفت کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اور معرفت جس طریقہ سے امام حاضر کی ہو سکتی ہے اسی طریقہ سے امام غائب کی معرفت ہو سکتی ہے۔ اگر امام غائب کی معرفت میں کوئی اشکال ہے۔ تو پھر قیامت وغیرہ پر ایمان ختم ہو جائے گا۔ بلکہ جن لوگوں نے رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کو نہیں دیکھا ان کا ایمان بالرسالت بھی ثابت نہ ہو سکے گا۔ کیوں کہ ان لوگوں کا ایمان غائب پر ہے۔ ایمان کے لیے معرفت ضروری ہے بغیر معرفت ایمان ممکن نہیں ہے۔

۶۔ امامت اصول دین میں داخل ہے۔ جیسا کہ فرقہ امامیہ اثنا عشریہ کا مسلک ہے۔ اس لیے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عدم معرفت امام زمانہ کی حالت میں مر جانے کو کفر کی موت فرمایا ہے۔ اور باتفاق مسلمین فروع دین میں سے کسی فرع کی عدم معرفت کی حالت میں مرنا کفر کی موت نہیں ہے۔ البتہ اصول دین میں سے کسی اصل کی عدم معرفت کی حالت میں مر جانا کفر کی موت ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص توحید یا نبوت یا معاد کی عدم معرفت کی حالت میں مرتا ہے۔ تو کفر کی موت مرتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص توحید، نبوت و معاد کا اقرار کرتے ہی بغیر کسی فرع کو پہچانے ہوئے مر جائے تو وہ شخص کفر کی موت نہیں مرتا۔ چونکہ عدم معرفت امام زمانہ کی حالت میں مر جانے کو

جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کفر کی موت فرمایا ہے۔ اس لیے ثابت ہوا کہ امامت اصول دین میں شامل ہے۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ امامت اصول دین میں سے ایک اصل ہے تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نصب امامت کا فریضہ نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اصول دین میں امت کو کوئی دخل نہیں۔ اگر اصول دین میں امت کا دخل تسلیم کیا گیا تو دین اسلام دین الٰہی نہ رہے گا۔

امام کا معصوم ہونا

قال العلامۃ: دوسری بحث امام کی عصمت کے بیان میں

شرائط امامت میں سے ایک شرط یہ ہے کہ امام معصوم ہو۔ اس لیے کہ اگر امام معصوم نہ ہو، تو تسلسل لازم آئے گا۔ اور تسلسل باطل ہے۔ پس امام کا غیر معصوم ہونا باطل ہے۔ عدم عصمت امام کی صورت میں تسلسل اس لیے لازم آئے گا کہ نصب امام کی احتیاج کا سبب یہ ہے کہ ظالم کو ظلم سے روکا جائے۔ مظلوم کی فریاد رسی کی جائے۔ اگر امام غیر معصوم ہوگا، تو دوسرے امام کا محتاج ہوگا۔ اگر دوسرا امام بھی غیر معصوم ہے۔ تو تیسرے امام کا محتاج ہوگا۔ وعلیٰ ہذا القیاس احتیاج پیدا ہوتی چلی جائے گی۔ یہاں تک کہ تسلسل لازم آجائے گا۔ یعنی لامتناہی ائمہ کا وجود لازم آئے گا جو محال ہے۔

عصمت امام پر دوسری دلیل:

امام کے معصوم ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر امام کسی گناہ کا مرتکب ہوگا تو اس ارتکاب جرم پر امام کو زجر و توبیخ کرنا امت پر واجب ہوگا یا واجب نہ ہوگا۔ اگر واجب ہوگا، تو امام کی عصمت لوگوں کی نظر سے ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر واجب نہ ہوگا۔ تو امت سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ یہ دونوں چیزیں باطل ہیں۔ کیوں کہ پہلی صورت میں نصب امام کا فائدہ ختم ہو جائے گا۔ اور دوسری صورت میں ایک واجب کا غیر واجب ہونا لازم آئے گا۔

عصمت امام پر تیسری دلیل:

امام شرع کا محافظ ہوتا ہے۔ اگر امام غیر معصوم ہوگا۔ تو شریعت زیادتی و کمی سے محفوظ نہ رہے گی۔

عصمت امام پر چوتھی دلیل:

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب اپنی ذریت کے لیے امامت کی خواہش کی تھی اور درگاہ باری تعالیٰ میں عرض کیا تھا۔

وَمِنْ ذُرِّيَّتِي — اور میری اولاد میں سے بھی کسی کو امام بنائے گا۔

تو جواب ملا تھا کہ:

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ — میرا عہدۂ امامت ظالمین تک نہ پہنچے گا۔

کیوں کہ غیر معصوم سے وقت خطا کا امکان ہے۔ اور ہر خطا ظلم ہے۔ پس جہاں ظلم کا امکان ہو وہاں عہدۂ امامت کے پہنچنے کا امکان نہیں ہو سکتا۔ پس غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔

قال الشارحؒ: وجوب امامت کے اثبات کے بعد مصنف علیہ الرحمۃ نے ان شرائط کو بیان کرنا شروع کیا جو امامت میں معتبر ہیں۔ ان شرائط میں سے ایک شرط عصمت ہے عصمت کے معنی پہلے بیان کیے جا چکے ہیں۔

امام کی عصمت کے متعلق امت میں اختلاف ہے۔ فرقہ امامیہ اثنا عشریہ و فرقہ اسماعیلیہ عصمت امام کا قائل ہے۔ دیگر فرق اسلامیہ کے نزدیک عصمت شرط امامت نہیں ہے۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے مذہب کی حقانیت پر چند دلیلیں پیش کی ہیں۔

پہلی دلیل:

اگر امام معصوم نہ ہوگا۔ تو غیر متناہی ایمہ کا وجود لازم آئے گا اور غیر متناہی ایمہ کا وجود باطل ہے پس امام کا غیر معصوم ہونا باطل ہے۔

عدم عصمت امام کی صورت میں غیر متناہی ایمہ کا وجود اس لیے لازم آئے گا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ امام کی طرف احتیاج کا سبب ظالم کو ظلم سے روکنا، مظلوم کی فریاد رسی کرنا امت کو ان امور پر آمادہ کرنا جن میں امت کے مصالح ہیں اور ان امور پر زجر و توبیخ کرنا ہے جن میں امت کے مفاسد ہیں پس اگر امام غیر معصوم ہوگا تو اس کے لیے دوسرے امام کی ضرورت ہوگی۔ جو اس کو ظلم سے روکے اور ہم دوسرے امام میں بھی یہی کلام کریں گے یہاں تک کہ غیر متناہی ایمہ کا وجود لازم آئے گا۔

دوسری دلیل:

اگر امام معصوم نہ ہوگا تو اس سے خطا کا صدور جائز ہوگا۔ ہم فرض کرتے ہیں کہ امام سے خطا کا صدور ہو۔ اس صورت میں دو امروں میں سے ایک امر لازم آئے گا۔ یا امام کی عظمت قلوب ناس سے ساقط ہو جائے گی۔ اور یا امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا وجوب

امت سے ساقط ہو جائے گا۔ اور یہ دونوں امر باطل ہیں۔ پس امام کا غیر معصوم ہونا باطل ہے۔ امام سے صدور خطا کی صورت میں ان دونوں امروں میں سے ایک امر اس لیے لازم آئے گا۔ کہ اس صورت میں امت پر امام کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنا واجب ہو گا یا واجب نہ ہو گا۔ اگر واجب ہو گا تو امام کی عظمت امت کے قلوب میں باقی نہ رہے گی۔ اور امام آمر ہونے کے بعد مامور اور ناہی ہونے کے بعد منہی عنہ (منع کیا گیا) ہو جائے گا۔ اور اس صورت میں نصب امام کا فائدہ ختم ہو جائے گا۔ اس لیے کہ نصب امام کی غرض امت کے قلوب میں امام کی عظمت کا ہونا اور اس کی اطاعت کرنا ہے۔ اور مامور و منہی عنہ ہونے کی صورت میں نہ اس کی عظمت باقی رہے گی اور نہ اطاعت۔ اور اگر امت پر امام کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنا واجب نہ ہو گا۔ تو امت سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا وجوب ساقط ہو جائے گا جو بالاجماع باطل ہے۔

تیسری دلیل: امام محافظ شریعت ہوتا ہے۔ اور جو محافظ شریعت ہو اس کا معصوم ہونا ضروری ہے۔ امام کے محافظ شریعت ہونے پر دلیل یہ ہے۔ کہ شریعت کے لیے حفاظت کی ضرورت ہے۔ اور محافظ شریعت امام کے علاوہ امور ذیل میں سے کوئی ایک امر ہو سکتا ہے:

محافظ شرع یا قرآن ہو گا یا حدیث متواتر یا اجماع یا برائت اصلیہ یا قیاس یا خبر واحد یا استصحاب۔ ان امور میں سے کسی امر میں محافظ شرع ہونے کی صلاحیت نہیں ہے:

قرآن و حدیث کا محافظ شرع نہ ہونا

قرآن و حدیث تمام احکام کے اخذ کے لیے کافی نہیں ہیں۔

و اگر تمام احکام کے لیے قرآن و حدیث کافی ہوتے تو اجماع و قیاس کی احتیاج نہ ہوتی، حالانکہ ہر واقعہ میں حکم خدا موجود ہے۔ جس کا حاصل کرنا ضروری ہے۔

اجماع محافظ شریعت نہیں۔ اولاً اس لیے کہ ہر واقعہ میں اجماع کا وجود نہیں ہے حالانکہ ہر واقعہ میں حکم خدا ہوتا ہے۔ دوم اس لیے کہ اگر اجماع میں معصوم شامل نہیں ہے تو اجماع حجت ہی نہیں ہے اس لیے کہ خطاکاروں کے مجموعہ کو عصمت نہیں مل سکتی۔ فرداً فرداً ہر شخص سے غلطی ممکن ہے لہٰذا مجموعہ سے بھی غلطی کا امکان ہے۔ مجموعہ کے لیے جواز خطا کے امکان پر قرآن کی آیت اور فرمان رسالت موجود ہے۔ خداوند عالم کا ارشاد ہے:

أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ	اگر رسول مر جائے یا قتل ہو جائے
عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ	تو تم کفر کی طرف پلٹ جاؤ

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں

الا لا ترجعوا بعدی	خبردار! میرے بعد کافر
کفاراً	نہ ہو جانا۔

تجویز خطا ایسی مقام پر ہوتی ہے جہاں خطا جائز ہو مثلاً کسی انسان سے لا تطیروا (مت اڑو) نہ کہا جائے گا کیونکہ انسان کے لیے پرواز (اڑنا) ممکن نہیں ہے۔ اگر مجموعہ کے لیے کفر کی طرف پلٹ جانے کا امکان نہ ہوتا تو ان سے انقلبتم علی اعقابکم و لا ترجعوا بعدی کفاراً سے خطاب نہیں فرمایا جاسکتا تھا۔

برائت اصلیہ محافظ شریعت قرار نہیں پاسکتی۔ ورنہ شریعت کے اکثر احکام ختم ہو جائیں گے اس لیے کہ برائت اصلیہ پر اس مقام پر عمل کیا جاتا ہے جہاں کسی امر کے متعلق وجوب یا حرمت ثابت نہ ہو تو اس وجوب یا حرمت کو برائت اصلیہ کے ذریعہ ختم کر دیا جاتا ہے

یعنی اصل یہ ہے کہ واجب یا حرام نہیں ہے۔

قیاس، خبر واحد، استصحاب محافظ شرع قرار نہیں پاسکتے۔ کیونکہ یہ تینوں مفید یقین نہیں ہیں بلکہ مفید ظن ہیں۔ اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا.	تحصیل حق کے لیے ظن کافی نہیں ہے۔

خصوصاً قیاس پر عمل کے ممنوع ہونے کے متعلق دلیل موجود ہے۔ علاوہ ازیں یہ کہ ہماری شریعت میں متفق اشیاء کے احکام مختلف اور مختلف اشیاء کے احکام متفق ہیں۔ مثلاً رمضان کی پہلی تاریخ کا روزہ واجب ہے اور شوال کی پہلی تاریخ کا روزہ حرام ہے۔ پیشاب و پاخانہ دو مختلف چیزیں ہیں لیکن وجوب وضو میں دونوں متحد ہیں۔ قتل خطا و ظہار (اپنی زوجہ کو ماں یا بہن سے تشبیہ دینا) دو مختلف چیزیں ہیں لیکن کفارہ دونوں کا ایک ہے۔ شارع علیہ السلام نے معمولی سی چوری کرنے والے پر ہاتھ کاٹنے کی حد جاری فرمائی۔ اور یہ حد مال کثیر کے غاصب پر جاری نہیں فرمائی۔ تہمت زنا (زنا) کی حد میں سو کوڑے لگانے کا حکم دیا گیا اور چار گواہوں کی گواہی کو واجب قرار دیا گیا کفر میں ۸۰ کوڑوں کی سزا ہے اور نہ چار گواہوں کی گواہی کی ضرورت۔ یہ تمام احکام قیاس کے منافی ہیں۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے:

تعمل هذه الامة	میری امت کے کچھ لوگ صرف قرآن
برهة بالكتاب وبرهة	پر عمل کریں گے اور کچھ محض سنت پر عمل
بالسنة وبرهة بالقياس	کریں گے اور کچھ لوگوں کا عمل فقط قیاس پر
فاذا فعلوا ذلك فقد	ہوگا جب یہ ایسا کریں گے تو خود بھی

ضَلُّوا وَاَضَلُّوا — گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

اور مذکورہ بالا تین کے محافظ شرع ہونے کا امکان ہو سکتا تھا ان میں سے جب کسی ایک کا بھی محافظ شرع ہونا ممکن نہ ہو تو صرف یہی ایک صورت باقی رہ جاتی ہے کہ محافظ شرع امام ہے اور یہی ہمارا مقصد ہے۔ امام کے محافظ شرع ہونے کی طرف قرآن مجید کی اس آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے:

وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ

اگر یہ لوگ امر تنازعہ فیہ میں رسول اور اولی الامر کی طرف رجوع کرتے تو امر تنازعہ فیہ کا حل مل جاتا۔

یعنی امر تنازعہ فیہ کا حل صرف منبع شرع یعنی رسول یا محافظین شرع یعنی اولی الامر کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔

دوسرے امر کا بیان یعنی محافظ شرع کا معصوم ہونا ضروری ہے وہ اس لیے کہ اگر محافظ شرع معصوم نہ ہوگا تو شرع زیادتی و کمی اور تغیر و تبدل سے محفوظ نہیں رہ سکتی۔

چوتھی دلیل:

امام کی عصمت پر چوتھی دلیل یہ ہے کہ غیر معصوم ظالم ہے اور کوئی ظالم صالح امامت نہیں ہے پس کوئی غیر معصوم صالح امامت نہیں ہے۔ ہر غیر معصوم ظالم اس لیے ہے کہ ظالم وہ ہے جو کسی شے کو اس کے محل پر نہ رکھے اور غیر معصوم کے لیے یہ بات ممکن ہے کہ وہ شے کو اس کے محل پر نہ رکھے۔ ظالم میں امامت کی صلاحیت اس لیے نہیں ہے کہ باری تعالیٰ

جل شانہ کا ارشاد ہے۔

لَا یَنَالُ عَھْدِی الظّٰلِمِیْنَ   میرا عہد ظالمین تک نہ پہنچے گا

آیت میں عہد سے مراد عہد امامت ہے۔ کیوں کہ جس آیت میں لَا یَنَالُ عَھْدِی الظّٰلِمِیْنَ فرمایا گیا ہے۔ اس آیت میں امامت ہی کا تذکرہ ہے جناب ابراہیم علیہ السلام نے اپنی بعض اولاد کے لیے امامت کی خواہش کی تھی۔ ابراہیم علیہ السلام کی خواہش امامت پر جواب دیا گیا کہ ؛

لَا یَنَالُ عَھْدِی الظّٰلِمِیْنَ   میرا عہد امامت ظالمین تک نہ پہنچے گا۔

تشریح مترجم

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت تا قیامت باقی رہنے والی ہے۔ اور کوئی شریعت بغیر حفاظت باقی نہیں رہ سکتی، لہٰذا من جانب اللہ شریعت محمدیہ کے لیے محافظ کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اس محافظ شریعت میں وہی شرائط معتبر ہیں جو مبلغ شریعت یعنی نبی پر معتبر ہیں۔ مبلغ شریعت و محافظ شریعت میں صرف یہ فرق ہے کہ مبلغ شریعت پر وحی نازل ہوتی ہے اور محافظ شریعت پر وحی نازل نہیں ہوتی بلکہ یہاں الہام قائم مقام وحی ہوتا ہے۔ وحی کا مکمل ہی محافظ شریعت کے تعین کے بعد ہوا ہے۔ ختم نبوت پر اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ نازل نہیں ہوا۔ بلکہ غدیر خم کے میدان میں جب حضور ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بحکم پروردگار عالم امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اپنے ہاتھوں پر بلند کر کے ارشاد فرمایا کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ

توجبریلؑ ذیل کی یہ آیت لے کر نازل ہوئے:

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا

آج میں نے تمہارے دین کو کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمتیں تمام کر دیں اور تمہارے لیے دین اسلام کو پسند کیا۔

چنانچہ علامہ ابن واضح اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں:

وقد قیل انہ اٰخر ما نزل علیہ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ (الآیۃ) وھو الروایۃ الصحیحۃ الثابتۃ المرضیۃ وکان نزولھا بغدیر خم

بروایت صحیح ثابتہ مرضیہ آیہ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ (الآیۃ) قرآن مجید کی آخری آیت ہے۔ اور اس کا نزول غدیر خم میں ہوا ہے

علامہ برہان الدین حلبی شافعی نے اپنی کتاب سیرۃ حلبیہ کی تیسری جلد میں لکھا ہے:

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وھو ثامن عشر من ذی الحجۃ اتخذتہ الروافض عیدًا

آیہ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ میں الیوم سے مراد اٹھارویں ذی الحجہ ہے۔ جس کو شیعوں نے عید کا دن قرار دیا ہے۔

اس محافظ شریعت کو چھوڑ دینے ہی کے سبب سے ملت اسلامیہ تہتر فرقوں میں تقسیم ہو گئی۔ ملت اسلامیہ کا تہتر فرقوں میں تقسیم ہو جانا اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ قرآن مجید نہ محافظ شریعت ہے اور نہ ہدایت کے لیے کافی ہے کیوں کہ ملت اسلامیہ کے تہتر کے تہتر فرقے قرآن مجید سے متمسک ہیں۔

قال العلامہ ؒ تیسری بحث امام کے منصوص ہونے کے بیان میں۔

امام کے لیے ضروری ہے کہ منصوص علیہ ہو کیونکہ عصمت امور باطنیہ میں سے ہے جس پر اللہ کے علاوہ کوئی مطلع نہیں ہوتا پس امام کے لیے ضروری ہے کہ جو ہستی اس کی عصمت کا علم رکھتی ہے۔ اس کی طرف سے منصوص و معین ہو یا اس کے ہاتھوں پر معجزہ ظاہر ہو جو اس کے صدق پر دلالت کرے۔

قال الشارح ؒ مصنف علام نے اپنے اس بیان میں طریق تعیین امام کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اللہ اور رسول اور امام سابق کی نص تعیین امام کا مستقل سبب ہے۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ اللہ و رسول و امام سابق کی نص کے علاوہ تعیین امام کا کوئی اور طریقہ ہے یا نہیں۔

علمائے امامیہ اثنا عشریہ کے نزدیک تعیین امام کا طریقہ صرف نص مذکور ہے نص مذکور کے علاوہ تعیین امام کا کوئی اور طریقہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ عصمت شرط امامت ہے اور عصمت امر مخفی ہے جس پر اللہ کے علاوہ کوئی مطلع نہیں ہوتا۔ پس اللہ کے خبر دیئے بغیر کسی شخص کی عصمت کا علم نہیں ہو سکتا۔ کسی شخص کی عصمت کے متعلق اللہ کا خبر دینا دو طریقے سے ہو سکتا ہے۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ اللہ اس کی عصمت سے کسی معصوم مثلاً نبی کو مطلع فرما دے اور اس امام پر نص فرمائے اور اس کو معین فرما دے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اللہ امام کے ہاتھوں پر معجزہ کو ظاہر فرما دے جو دعوائے امامت میں اس کے صدق پر دلالت کرے

اہل سنت کے نزدیک نص مذکور کے علاوہ بھی تعیین امام ہو سکتی ہے اور وہ اس طریقہ

ہے کہ اگر امت کسی ایسے شخص کی بیعت کر لے جو امت کے نزدیک امامت کی استعداد رکھتا ہو اور اپنے رعب و دبدبہ سے خطرہائے اسلامیہ پر غالب آجائے۔

فرقہ زیدیہ جو زید شہید کی امامت کا قائل ہے اسکے نزدیک ہر وہ فاطمی سید امام ہو سکتا ہے جو علم و زہد رکھتا ہو تلوار لے کر میدان میں، آجائے اور دعوائے امامت کرے

یہ دونوں مسلک دو دلیلوں سے باطل ہیں۔

پہلی دلیل:

امامت اللہ و رسول کی نیابت کا نام ہے جو اللہ و رسول کے قول ہی سے حاصل ہو سکتی ہے کسی تیسرے کا اس میں کوئی دخل نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل:

بیعت اور دعویٰ امامت کے ذریعہ امامت کا حصول فتنہ و فساد کی طرف مودی ہوگا اس لیے کہ ان دونوں صورتوں میں اس امر کا احتمال ہے کہ مسلمانوں میں سے ہر گروہ علیحدہ علیحدہ ایک ایک شخص کی بیعت کر لے اور ہر وہ فاطمی سید جو عالم و زاہد ہو دعوائے امامت کر بیٹھے پس ان دونوں صورتوں میں جنگ و جدال کا واقع ہونا یقینی ہے جو فتنہ و فساد کا سبب قرار پائے گا۔

قال الشارحؒ. جو غرض بعثت امام کو افضل رعیت ہونا چاہیے۔

امام کے افضل رعیت ہونے پر وہی دلیل ہے جو نبوت کے بیان میں گذر چکی یعنی اگر افضل نہ ہوگا۔ تو اطاعت تام حاصل نہ ہوگی جس کی وجہ سے نفع منصب امام ختم ہو جائے گا۔

قال الشارحؒ۔ امام کے لیے ضروری ہے کہ افضل اہل زمانہ ہو اس لیے کہ اس کو سب پر تقدم حاصل ہے۔ پس اگر امت میں کوئی شخص اس سے افضل ہوگا۔ تو تقدیم مفضول علی الافضل لازم آئے گی۔ جو عقلاً قبیح ہے جس کا بیان نبوت کی بحث میں گذر چکا ہے۔

تشریح مترجم

امام چونکہ نبی کا قائم مقام ہوتا ہے پس جو غرض بعثت نبی کی ہے وہی غرض نصب امام کی ہے۔ بعثت نبی کی غرض کے متعلق سورۃ النساء میں ارشاد ہوتا ہے:

وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ	ہم نے کسی رسول کو مبعوث نہیں کیا لیکن صرف اس لیے کہ باذن اللہ اس کی اطاعت کی جائے۔

غرض بعثت نبی کا انحصار فرما دیا گیا ہے کہ بعثت نبی کی غرض صرف یہ ہے کہ امت اس کی اطاعت کرے۔ پس یہی غرض نصب امام کی ہے۔ لہٰذا امام کو مثل نبی تمام کمالات میں امت سے افضل ہونا چاہیے۔ وہ ان امور سے منزہ ہونا چاہیے جو منافی اطاعت ہیں جن کا ذکر بحث نبوت میں ہو چکا ہے۔ چونکہ امام کو آباؤ اجداد و امہات کے لحاظ سے بھی تمام امت سے افضل ہونا چاہیے اس لیے ہم یہاں حضرت ابوطالب کے متعلق اس غلط فہمی کو دور کرنا چاہتے ہیں۔ جو مسلمانوں کو ان کے متعلق ہوئی ہے کہ معاذ اللہ بحالت کفر انتقال

زیادہ مسلمانوں کو یہ غلط فہمی اس وجہ سے ہوئی کہ حضرت ابو طالب علیہ السلام کو مبہم رکھا جیسا کہ مفتی سادات شافعیہ السید احمد زینی دحلان اپنی کتاب سیرۃ نبویہ جلد اول برحاشیہ سیرۃ حلبیہ مطبوعہ مصر ۱۹۳۲ء کے صفحہ ۹۰ پر لکھتے ہیں:

نقل الشیخ السحیمی فی	شیخ سحیمی نے شرح جوہرۃ التوحید
شرحہ علی شرح جوہرۃ	کی شرح میں امام شعرانی و
التوحید عن الامام الشعرانی	امام سبکی اور ایک جماعت سے نقل
والسبکی وجماعۃ ان ذلک	کیا ہے کہ یہ حدیث یعنی ابن عباس
الحدیث ای حدیث ابن عباس	کی حدیث در بارہ ایمان جناب
ثبت عند بعض اہل	ابو طالب بعض علمائے متصوفین کے
الکشف وصح عندہم اسلامہ	نزدیک ثابت ہے اور جناب
وان اللہ تعالی ابہم	ابو طالب کا ایمان ان کے نزدیک محقق
امرہ بحسب ظاہر الشریعۃ	ہے اور یہ بھی محقق ہے کہ باری تعالی
تطییبا لقلوب الصحابۃ	نے ظاہر شریعت کے اعتبار سے
الذین کان اباؤہم کفارا	جناب ابو طالب کے امر کو ان صحابہ کی
لانہ لو صرح لہم بنجاتہ	دلجوئی کے لیے جن کے آباء و اجداد
مع کفر ابائہم وتعذیبہم	کافر تھے مبہم رکھا اس لیے کہ اگر صحابہ
لنفرت قلوبہم ولوغرت	جناب ابو طالب کی نجات کی تصریح
صدورہم کما تقدم نظیرہ	کر دی جاتی باوجودیکہ صحابہ کے آباء و اجداد
فی حدیث الذی قال این	کے کفر و ان کے معذب ہونے کی

بل و ایضا لو اظهر لهم
اسلامه لعادوه و
قاتلوه مع النبی
صلی الله علیه و آله
وسلم و لما تمکن من
حمایته والدفاع عنه
فجعل الله ظاهر حاله
کحال آبائهم و
ابقاه فی باطن الامر
لکثرة نصرته للنبی
صلی الله علیه و آله
وسلم و حمایته له و
مدافعته عنه

تصریح تھی تو اس صاحب کے قریب
اسلام سے متنفر ہو جاتے اور ان
کے سینوں میں خشم و کینہ کی آگ
بھڑک اٹھتی جس کی نظیر اس شخص کی
حدیث میں گذر چکی ہے جس نے جناب رسالتمآب
صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے دریافت کیا تھا
کہ اس کا باپ کہاں ہے نیز اگر جناب ابوطالب
کا اسلام ظاہر ہو جاتا تو یہ لوگ آپ
سے بھی دشمنی رکھتے اور رسول خدا کے ساتھ
آپ سے بھی جنگ کرتے اس صورت میں جناب
ابو طالب حضرت ختمی مرتبت صلعم کی حمایت
اور ان کے دشمنوں کو دفع کرنے پر قادر نہ
ہوتے اس لیے کہ اللہ نے حضرت ابو طالب
کا ظاہری حال صحابہ کے آباء کی طرح رکھا
در حقیقت میں ناجی قرار دیا اور یہ نجات
آپ کی بدیں وجہ ہے کہ آپ نے جناب ختمی
مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نصرت و حمایت اور آپ کے دشمنوں کی
مدافعت بہت زیادہ فرمائی ہے اور بغیر اسلام ممکن نہیں۔ جیسا کہ ہم بیان
کریں گے۔

جناب ابو طالب کے ایمان پر

پہلی دلیل:

سنت الٰہیہ یہ رہی ہے کہ انبیائے سلف میں سے کسی نبی پر کسی کافر کے احسان کو روا نہیں رکھا گیا۔ حضرت موسیٰ کی تربیت قصر فرعون میں ضرور ہوئی لیکن موسیٰ علیہ السلام کی تربیت کا تعلق فرعون سے نہ تھا۔ بلکہ آپ کی تربیت کے لیے وہ مستقل تجربہ ہوئی جو نہ صرف یہی نہیں بلکہ عالم کی چار کامل الایمان عورتوں میں سے ایک مستقل تھیں چنانچہ تفسیر کشاف و تفسیر بیضاوی میں سورہ تحریم کی آخری آیت کی تفسیر میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد موجود ہے:

لقد کمل من الرجال	مردوں میں کافی تعداد میں کامل الایمان
کثیر و لم تکمل	گذرے ہیں۔ مگر عورتوں میں چار عورتوں
من النساء الّا اربع	کے علاوہ کوئی کامل الایمان نہیں ہوئی
اسیۃ ابنۃ مزاحم امراۃ	آسیہ بنت مزاحم زن فرعون و مریم
فرعون و مریم ام عیسٰی	مادر عیسٰی علیہ السلام و خدیجہ
و خدیجۃ بنت خویلد و	بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد
فاطمۃ بنت محمد صلعم	صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

حضرت موسیٰ کی تربیت کے لیے کامل الایمان مستقل تجربہ ہوئیں اور سید المرسلین صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تربیت ایک کافر کے متعلق کر دی جائے ع

ببیں تفاوت رہ از کجا ست تا بکجا

اور لطف یہ ہے کہ خداوند عالم جناب ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تربیت کو اپنی طرف منسوب فرماتا ہے ارشاد ہوتا ہے کہ،

اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰى — اے رسول اللہ نے تم کو یتیم پایا پس
(الضحیٰ) — اللہ نے تمھیں پناہ دی

پناہ دینے سے مراد ابوطالب اور اللہ کا ارشاد ہے کہ اللہ نے پناہ دی۔ باری تعالیٰ کا یہ ارشاد حضرت ابوطالب کے کامل الایمان ہونے کی مکمل بولتی دلیل ہے۔

دوسری دلیل:

ایمان اعتقاد قلبی کا نام ہے قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا — بدوؤں نے کہا کہ ہم ایمان لائے
قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ — اے رسول ان سے کہہ دو کہ تم ایمان
قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ — نہیں لائے بلکہ یوں کہو کہ اسلام لائے ہیں
الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ — ابھی تک ایمان تمہارے قلوب
میں داخل نہیں ہوا

جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت پر جناب ابوطالب کے ایمان (اعتقاد قلبی) کے متعلق ہم جناب ابوطالب کے تین شعر تاریخ ابوالفدا سے نقل کرتے ہیں تاریخ کی دوسری کتابوں میں بھی یہ اشعار موجود ہیں جناب ابوطالب فرماتے ہیں:

ودعوتنی وعلمت انک صادق — ولقد صدقت وکنت ثم امینا

اے رسول تم نے مجھے اسلام کی طرف دعوت دی اور مجھے یقین ہے کہ تم دعوت الی الاسلام میں صادق ہو اور تم آج پہلے ہی سے صادق و امین ہو۔

ولقد علمت بان دین محمد   من خیر ادیان البریۃ دینا

میں جانتا ہوں کہ دین محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دنیا کے تمام ادیان سے بہتر ہے

واللہ لن یصلوا الیک بجمعہم   حتی اوسد فی التراب دفینا

خدا کی قسم جب تک ابوطالب زندہ ہے اس وقت تک یہ کفار مجتمع ہو کر بھی تمہارا کچھ نہیں بگاڑ سکتے۔

جناب ابوطالب کامل الایمان تھے لیکن مصلحت وقت کی بنا پر اپنے ایمان کو ظاہر نہیں فرماتے تھے۔ اگر جناب ابوطالب اپنے ایمان کو ظاہر فرما دیتے تو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نصرت نہیں فرما سکتے تھے آپ کا ایمان کو پوشیدہ رکھنا اسی انداز پر تھا جس انداز پر مومن آل فرعون نے اپنے ایمان کو پوشیدہ رکھ کر جناب موسیٰ کی نصرت فرمائی تھی۔ مومن آل فرعون تو ایمان کو پوشیدہ رکھ کر مومن رہیں چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ   مومن آل فرعون نے کہا جو اپنے

آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ   ایمان کو چھپائے ہوئے تھا۔

اور جناب ابوطالب ایمان کو پوشیدہ رکھنے کی وجہ سے کافر ہو گئے۔ معاذ اللہ

تیسری دلیل:

جناب ابوطالب کی ہمدردی و ایثار اور آنحضرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اہی شعب ابوطالب کے گوناگوں مصائب کا برداشت کرنا یہ وہ امور ہیں جن سے کسی مسلمان کو انکار نہیں ہو سکتا۔ اس ہمدرد و ناصر چچا کے انتقال کے بعد جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مکہ سے ہجرت کرنا پڑی ہے۔ علمائے اخلاق کا اتفاق ہے کہ انسانوں کی باہمی ہمدردی چند اسباب میں سے کم از کم کسی ایک سبب سے ہو سکتی ہے۔ ان اسباب کو

علمائے اخلاق کی اصطلاح میں جو عاطفہ کہا جاتا ہے وہ چھ عواطف حسب ذیل ہیں۔

(۱) عاطفۂ قرابت (۲) عاطفۂ زوجیت (۳) عاطفۂ وطنیت (۴) عاطفۂ انسانیت

(۵) عاطفۂ محبت (۶) عاطفۂ مذہبیت

علمائے اخلاق کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ عاطفۂ مذہبیت تمام عواطف پر غالب ہے یعنی مذہبی تصادم میں عاطفۂ مذہبیت تمام عواطف پر غالب رہتا ہے جو ہر انسان کے مشاہدہ میں ہے۔ ہم عاطفۂ مذہبیت کے غلبہ کے ثبوت میں چند مثالیں بھی پیش کیے دیتے ہیں:

جناب ابراہیم و آذر میں عاطفۂ قرابت موجود تھا یعنی آذر جناب ابراہیم کا چچا تھا لیکن مذہب دونوں کا ایک نہ تھا اس لیے عاطفۂ قرابت کام نہ آیا۔

جناب نوح و لوط اور ان کی بیویوں میں عاطفۂ زوجیت موجود تھا لیکن مذہب ایک نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں نے جناب نوح و لوط کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں کی۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ابولہب میں عاطفۂ قرابت موجود تھا۔ یعنی ابولہب جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا چچا تھا لیکن دونوں کا مذہب ایک نہ تھا اس لیے ابولہب نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں کی بلکہ بجائے ہمدردی ایذا رسانی اس کا شیوہ تھا۔

اگر جناب ابوطالب و حضرت ختمی مرتبت کا مذہب ایک نہ تھا تو یہ ہمدردی و ایثار و حمیت جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں حضرت ابوطالب کا مصائب کو برداشت کرنا کس بنا پر تھا۔ حضرت ختمی مرتبت کے ساتھ جناب ابوطالب کا ایثار و ہمدردی و احسانات جن سے کسی اسلامی تاریخ کو نہیں ہے اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ

جناب ابوطالب کامل الایمان تھے

چوتھی دلیل،

کوئی مسلمان اپنی کسی ضعیف سے ضعیف روایت میں بھی یہ نہیں دکھا سکتا۔ کہ جناب ابوطالب نے کبھی جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ شکایت کی ہو کہ آپ ہمارے خداؤں کو برا کہتے ہیں جیسا کہ آذر جناب ابراہیم سے شکایت کرتا تھا اگر معاذ اللہ آپ بت پرست و مشرک ہوتے تو کسی نہ کسی موقع پر آپ کی یہ شکایت ضرور ملتی۔ ہاں کتب تواریخ میں یہ ملتا ہے کہ مشرکین کی شکایت ان الفاظ میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں پہنچایا کرتے تھے کہ مشرکین یہ کہتے ہیں کہ تم ان کے خداؤں کو برا کہتے ہو۔ سیرۃ نبویہ برحاشیہ سیرۃ حلبیہ جلد اول ص۱۹ میں یہ الفاظ موجود ہیں؛

ان تکف عن شتم الھتھم — یا رسول اللہ ان مشرکین کی خواہش ہے کہ آپ ان کے خداؤں کو برا کہنے سے باز رہیں۔

حضرت ابوطالب کا الھتھم فرمانا اور الھتنا ہمارے خدا نہ فرمانا اس امر کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ حضرت ابوطالب موحد وکامل الایمان تھے۔

ایک روایت موضوعہ اور اس کا رد

جو روایت جناب ابوطالب کے بحالت کفر انتقال فرمانے کے متعلق پیش کی جاتی ہے وہ ان روایات موضوعہ میں سے ہے جو بھی خواہان خلفائے بنی امیہ نے تنقیص اہلبیت میں وضع کی ہیں۔ معاویہ ہمیشہ خاندانی لحاظ سے اپنے آپ کو جناب امیر المومنین علی ابن

ابی طالب علیہ السلام کے برابر لانے کی کوشش کرتا رہا اور اپنے آبا و اجداد کو جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے آبا و اجداد کی صف میں بٹھانے کی کوشش برابر کرتا رہا چنانچہ ایک خط میں اس نے جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو لکھا کہ نحن بنو عبد مناف ہم اور آپ بنی عبد مناف ہیں

جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے اس فقرہ کا جو جواب تحریر فرمایا ہے اس کو ہم نہج البلاغہ باب الکتب سے نقل کرتے ہیں۔ آپ نے تحریر فرمایا کہ یہ درست ہے کہ ہم بنی عبد مناف ہیں

لکن لیس امیۃ کھاشم و	لیکن تیرے دادا امیہ میرے دادا ہاشم کی
لیس الحرب کعبد المطلب ولیس	مثل نہیں ہے اور تیرے دادا حرب میرے
ابو سفیان کابی طالب	دادا عبدالمطلب کی طرح نہیں ہے اور تیرا
	باپ ابوسفیان میرے باپ ابوطالب
	کی مثل نہیں ہے۔

یعنی یہاں تک تیرے باپ دادا مشرک و کافر تھے اور میرے باپ دادا مومن و موحد تھے۔

دوسرے مقام پر تحریر فرماتے ہیں کہ:

اسلامنا لا ینکر و	زمانہ اسلام میں ہمارے کارناموں کا کون
جاھلیتنا لا تدفع	انکار کر سکتا ہے اور زمانہ جاہلیت میں بھی
	ہمارے کارناموں کو کوئی مٹا نہیں سکتا

ایک اور مقام پر آپ نے معاویہ کو یوں تحریر فرمایا ہے کہ اے معاویہ ہماری ہمسری کا دعویٰ کرتا ہے حالانکہ: منا النبی و منکم — ہم میں سے نبی تھے اور تم میں سے

المکذب ومنا سید	نبی کا جھٹلانے والا ابوجہل ہم میں
الشہداء ومنکم سید	سے سید الشہداء (حمزہ) ہیں اور تم میں
الاحلاف ومنا سیدۃ	سے مشرکین مکہ کے ہم عہدوں کا سردار ۔
نساء العالمین ومنکم	ابو سفیان ہم ہی میں سے سیدہ نساء العالمین
حمالۃ الحطب ومنا	(فاطمہ زہرا) ہیں اور تم میں سے وہ عورت
سیدا شباب اہل الجنۃ	ہے جس کو اللہ نے حمالۃ الحطب (لکڑیاں
ومنکم صبیۃ النار	ڈھونے والی) کہا ہے ہم میں سے وہ بچے ہیں جو
	جوانان جنت کے سردار ہیں اور تم میں سے

وہ بچے ہیں جن کو جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جہنمی بچے فرمایا ہے ۔

غرض معاویہ و بہی خواہان خلفائے بنی امیہ کی غلط کدو کاوش کا نتیجہ تھا کہ حضرت ابوطالب جیسے کامل الایمان کے لیے وہ حدیث وضع کی گئی جس سے حضرت ابوطالب کا ایمان ثابت نہ ہو سکے ۔ لیکن دروغ گو را حافظہ نباشد کی بنا پر حدیث خود اپنے موضوع ہونے پر دلالت کر رہی ہے ۔ راویوں کے ضعف سے ہم بحث کرنا نہیں چاہتے بلکہ صرف نفس حدیث کے الفاظ ناظرین کرام کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں ۔ سیرۃ حلبیہ و سیرۃ نبویہ برحاشیہ سیرۃ حلبیہ جلد اول صفحہ ۹۰ میں ہے :

قال النبی صلعم یا	جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ
عم تأمرہم بالنصیحۃ	وسلم نے فرمایا کہ اے چچا آپ مشرکین کو
وتدع لنفسک قال	ایمان کی نصیحت فرماتے ہیں اور اپنے
فما ترید منہا ابن	آپ کو چھوڑتے ہیں حضرت ابوطالب نے

اخی۔ قال لہ ابیہ	کہا میرے بھتیجے محمد جناب رسالت
ان تقول لا الہ	مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں
الا اللہ اشہد لک	چاہتا ہوں کہ آپ لا الٰہ الا اللہ کا اقرار کریں
بہا عند اللہ۔	تاکہ میں اللہ کے سامنے آپ کے موحد
	ہونے کی گواہی دے سکوں

صاحبان عقل پر یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ موحد کو توحید کی طرف دعوت دینا تحصیل حاصل ہے جناب ابوطالب حضرت ختمی مرتبت کے مبعوث برسالت ہونے سے قبل ہی موحد تھے جس کے ثبوت میں ہم حضرت ابوطالب کا وہ خطبہ نقل کرتے ہیں جو آپ نے عقد جناب رسالت آب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے موقع پر آپ کے مبعوث برسالت ہونے سے پندرہ سال قبل فرمایا تھا حضرت ابوطالب کا یہ خطبہ ان تمام تواریخ اسلامیہ میں موجود ہے جن میں جناب خدیجہ علیہا السلام کے ساتھ جناب ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عقد کا تذکرہ ہے ہم یہ خطبہ اسلام کے متعصب ترین مورخ محمد خضری کی کتاب نور الیقین کے صفحہ ۲۲ سے نقل کرتے ہیں۔

قد خطب ابو طالب	حضرت ابوطالب نے عقد جناب
فی ھذا الیوم فقال	رسالتمآب صلعم کے دن خطبہ ارشاد فرمایا کہ
الحمد للہ الذی جعلنا	تمام تعریفوں کا مستحق وہ خدا ہے جس نے
من ذریۃ ابراھیم	ہمیں ذریت ابراہیم و نسل اسماعیل و قبیلہ
وزرع اسمعیل وضئضئ	معد اور اس کی شاخ مضر سے قرار دیا
معد وعنصر مضر و	اور جس نے ہم کو نگہبان خانہ کعبہ کا

جعل لنا حضنة بيته وسُوّاس
حرمه وجعل لنا بيتا
محجوبا وحرما امنا وجعلنا
حكام الناس ثم ان ابن
اخی هذا محمد ابن عبد الله لا
يوزن به رجل شرفا و
نبلا وفضلا وان كان فی
المال قلَّ فان المال ظل
زائل وامر حائل و
عارية مسترجعة وهو والله
بعد هذا له نبأ عظيم
وخطر جليل وقد خطب
اليكم رغبة فی كريمتكم
خديجة وما جعلتم
من الصداق فعلیَّ۔

کا محافظ اور اپنے حرم کا فرد بنایا
اور جس نے خانہ کعبہ کو ہمارے لیے
بیت محجوج (جس کا حج کیا جاتا ہے)
اور امان قرار دیا اور جس نے ہم کو تمام
انسانوں کا حاکم قرار دیا حمد باری تعالی کے
بعد ظاہر و واضح ہو کہ یہ میرا بھتیجا محمد بن
عبد اللہ کہ شرف و بزرگی و فضل میں کوئی شخص
جس کا ہم پلہ نہیں ہے اگرچہ مال کے لحاظ سے
کم ہے اور مال تو ایک زائل ہو جانے والے
سایہ اور گزر جانے والے امر کی مثل ہے
جس کو ثبات و دوام نہیں ہے اور مال اللہ
کی عاریت دادہ شے ہے جس کو اس نے بطور
امانت لوگوں کے سپرد فرمایا ہے اور خدا
کی قسم محمد جو عنقریب نبأ عظیم والے
نبی مشتق ہے اور خطر جلیل کا مالک ہوگا
تمہاری محترمہ بی بی خدیجہ کے ساتھ عقد کا
خواہشمند ہے اور دین مہر جو تم معین کرو گے
اس کو میں ادا کروں گا

اس خطبہ کو دیکھنے کے بعد کون شخص جناب ابوطالب کے موحد ہونے کا انکار کر سکتا ہے، بلکہ

اس خطبہ سے تو یہی ثابت ہے کہ حضرت ابو طالب نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ کے مبعوث برسالت ہونے کے پندرہ سال قبل آپ کی نبوت پر بھی اپنے ایمان کا اظہار فرمایا تھا خدا کی قسم کھا کر یہ فرمایا کہ لہ نبأ عظیم و خطر جلیل کیا اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ حضرت ابو طالب کو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت پر یقین کامل تھا یقین ہی کا نام ایمان ہے۔

اہل انصاف جناب ابو طالب کے اس خطبہ کو سامنے رکھ کر اس حدیث کا جائزہ لیں جس میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آپ کو لا الہ الا اللہ کے اقرار کی دعوت دی ہے اور جس کی بناء پر کہا جاتا ہے کہ حضرت ابو طالب نے بحالت کفر انتقال فرمایا العیاذ باللہ من هذه العقيدة الفاسدة

نیز علمائے اسلام کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جناب ابو طالب اپنے آباء و اجداد کے دین پر تھے۔ اہل اسلام کے ائمہ محققین کے نزدیک جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آباء و اجداد میں کوئی کافر و مشرک نہ تھا بلکہ تمام کے تمام موحد و مومن تھے۔ جیسا کہ صاحب سیرۃ نبویہ نے اپنی کتاب کے صفحہ ۱۰ پر امام فخر الدین رازی کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

لم ازل انقل من	جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
اصلاب الطاهرين الى	نے فرمایا کہ میں ہمیشہ طاہرین کے اصلاب سے
ارحام الطاهرات وقال	طاہرات کے ارحام کی طرف منتقل ہوتا رہا
الله تعالى انما	اور اللہ نے ارشاد فرمایا ہے کہ مشرکین
المشركون نجس	نجس ہے پس واجب و ضروری ہے

فوجب ان لا يكون احد من اجداده مشركون اه تلقى كلامه هذا ائمة محققون اهـ

کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اجداد میں کوئی مشرک نہ ہو اور جدات میں کوئی مشرکہ نہ ہو امام فخر الدین رازی کے اس کلام کو ائمہ محققین نے پسند فرمایا ہے

پس ایسے محققین اہل سنت کے نزدیک جناب عبد المطلب موحد مومن اور جناب عبد اللہ کی والدہ موحدہ مومنہ تھیں۔ اور جناب عبد المطلب ابو طالب کے والد اور حضرت عبد اللہ کی والدہ جناب ابو طالب کی والدہ تھیں۔

جناب عبد اللہ کے تمام بھائی سوائے جناب ابو طالب کے مختلف البطن تھے۔ صرف حضرت عبد اللہ اور حضرت ابو طالب ایک بطن سے تھے۔ ملاحظہ ہو سیرۃ نبویہ برحاشیہ سیرۃ حلبیہ جلد اول صـ۴۲

ولما اراد الله انتقال النور من جده عبد المطلب تزوج فاطمة بنت عمرو بن عائذ بن عمرو بن مخزوم فولدت ابا طالب وعبد الله والد النبي صلى الله عليه

اور جب اللہ تعالیٰ نے آپ کے دادا عبد المطلب سے آپ کے نور کے منتقل ہونے کا ارادہ فرمایا تو عبد المطلب نے فاطمہ بنت عمرو بن عائذ بن عمرو بن مخزوم کے ساتھ شادی کی اور فاطمہ مذکورہ سے ابو طالب اور عبد اللہ پدر بزرگوار

والہ وسلم جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ

و آلہ وسلم پیدا ہوئے۔

پس جناب ابو طالب کے والد ماجد حضرت عبدالمطلب موحد و مومن تھے اور آپ کی والدہ ماجدہ فاطمہ بنت عمرو بن عائذ بھی موحدہ و مومنہ تھیں۔ انہی کے دین پر حضرت ابوطالب تھے تا اینکہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مبعوث برسالت ہوئے۔

قال العلامۃ: پانچویں فصل اس بیان میں ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد پہلے امام حضرت امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔

اس لیے کہ آپ کی امامت پر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نص متواتر ہے اور اس لیے بھی کہ آپ افضل زمانہ ہیں۔ اس لیے کہ آپ کو آیہ مباہلہ میں خداوند عالم نے نفس نبی قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ سے آپ مساوی رسول قرار پائے اور رسول افضل ابنائے زمانہ تھے پس افضل کا مساوی بھی افضل ہوگا۔

اور اس لیے بھی کہ مباہلہ میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو آپ کی احتیاج ہوئی۔

اور اس لیے بھی کہ امام کو معصوم ہونا چاہیے۔ اور حضرت امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے علاوہ جن لوگوں کے لیے دعوائے امامت کیا گیا ہے۔ باتفاق مسلمین معصوم نہیں ہیں۔ آپ چونکہ معصوم ہیں لہٰذا آپ ہی امامت کے لیے معین ہیں۔

اور اس لیے بھی کہ آپ اعلم اہل زمانہ تھے کیونکہ تمام صحابہ نے اپنے اپنے وقائع میں آپ کی طرف رجوع کیا اور آپ نے کسی واقعہ میں کسی صحابی کی طرف رجوع نہیں فرمایا

اور اس لیے بھی کہ صرف آپ ہی کے لیے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ اقضاکم علی یعنی علی علیہ السلام تم سب سے زیادہ فیصلہ کرنے والے ہیں اور قضا و فیصلہ بغیر علم ممکن نہیں۔

اور اس لیے بھی کہ آپ سب سے زیادہ زاہد تھے یہاں تک کہ دنیا کو تین مرتبہ طلاق دی۔

قال الشارح: مصنف علیہ الرحمہ جب ثمرالامامت کو بیان فرما چکے۔ تو تعیین امام

کے بیان کی طرف رجوع فرمایا۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد تعیین امام کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد امام آپ کے چچا عباس ابن عبدالمطلب ہیں کیوں کہ چچا ہونے کے لحاظ سے آپ میراث رسول پانے کے زیادہ مستحق تھے۔ جمہور مسلمین کے نزدیک جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد ابوبکر ابن ابی قحافہ امام ہیں کیوں کہ لوگوں نے ان کی بیعت کر لی تھی۔

فرقہ شیعہ اس امر کا قائل ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد امام و خلیفہ بلافصل جناب علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں کیوں کہ آپ کی امامت پر خدا و رسول کی جانب سے نص متواتر ہے۔ اور یہی مسلک حق ہے مصنف علیہ الرحمہ نے اس مسلک کی حقانیت پر چند استدلال پیش فرمائے ہیں۔

پہلا استدلال

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے بہ نقل متواتر حضرت ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے یہ اقوال فرقہ شیعہ میں موجود ہیں

سلموا علیه بامرة المؤمنین	علی علیہ السلام کو امیر المومنین کہہ کر سلام کرو
وانت خلیفة بعدی	اور اے علی تم میرے بعد خلیفہ ہو
وانت ولی کل مؤمن ومؤمنة	اور اے علی تم ہر مومن و مومنہ کے حاکم ہو

ان اقوال کے علاوہ اور احادیث ہیں جو آپ کی امامت پر صراحۃً دلالت کرتی ہیں پس جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد آپ ہی امام و خلیفہ بلافصل ہیں اور یہی

ہمارا مقصود ہے۔

دوسرا استدلال

جناب علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام افضل الناس ہیں پس آپ ہی امام ہیں۔ ورنہ تقدیم مفضول علی الفاضل لازم آئے گی جو عقلاً و شرعاً قبیح ہے۔ آپ کے افضل الناس ہونے پر دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل:

آپ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مساوی ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم افضل الناس ہیں۔ لہٰذا آپ بھی افضل الناس ہیں۔ اگر افضل الناس نہ ہوں گے تو مساوات نہ رہے گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آپ کی مساوات آیۂ مباہلہ سے ظاہر ہے کیونکہ شیعہ و اہل سنت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آیۂ مباہلہ میں "اَنْفُسَنَا" سے مراد علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہیں۔ "اَنْفُسَنَا" کا مقصد یہ نہیں ہے کہ نفس علی نفس نبی ہے۔ ورنہ دو چیزوں کا اتحاد لازم آئیگا پس "اَنْفُسَنَا" کا مقصد جب یہ نہ ہوا کہ نفس علی نفس نبیؐ ہے تو اس کے علاوہ کوئی مقصد نہیں ہو سکتا کہ علی مثل نبیؐ و مساوی نبیؐ ہیں۔ مثلاً عموماً کہا جاتا ہے کہ زید الاسد (زید شیر ہے) جس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ زید شیر ہے بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ زید شجاعت میں مثل شیر کے ہے۔ اسی طریقہ سے علی علیہ السلام پر نفس نبیؐ کا اطلاق ہوا ہے یعنی علی صفات و کمالات میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مثل ہیں اور جب نبیؐ سے مساوات ثابت ہو گئی تو افضل الناس ہونا بھی ثابت ہو گیا اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

دوسری دلیل:

نصاریٰ نجران سے مباہلہ کے موقع پر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے علاوہ کسی صحابی و قرابتدار کی احتیاج نہیں ہوئی۔ نصاریٰ نجران کو بددعا فرمانے کے موقع پر رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم باتفاق مسلمین صحابہ و قرابتداروں میں سے کسی شخص کو سوائے علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے اپنے ہمراہ نہیں لے گئے۔ پس جس شخص کی طرف جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مباہلہ میں محتاج ہوئے۔ وہ ان لوگوں سے افضل ہے جن کی طرف جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو احتیاج نہیں ہوئی خصوصاً ایسے وقائع میں جو بیت نبوت کے ستون و بنیادیں ہیں۔

تیسرا استدلال

امام کا معصوم ہونا ضروری ہے اور حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے علاوہ جن لوگوں کے لیے دعوائے امامت کیا گیا غیر معصوم ہیں۔ پس حضرت علی علیہ السلام کا غیر امام نہیں ہو سکتا۔

امام کے لیے عصمت کی شرط کا بیان شرائط امامت کے بیان میں گذر چکا۔ غیر حضرت علی علیہ السلام یعنی عباس ابن عبد المطلب اور ابوبکر بن ابی قحافہ جن کے لیے ادعائے امامت کیا گیا ہے باجماع مسلمین غیر معصوم ہیں۔ پس حضرت علی علیہ السلام ہی معصوم ہیں اور وہی امام ہیں۔ اگر حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو معصوم نہ مانا جائے گا۔ تو ان دو امروں میں سے ایک امر لازم آئے گا یا عباس ابن عبد المطلب و ابوبکر بن ابی قحافہ میں سے کسی ایک کو معصوم ماننا پڑے گا اور یا امام معصوم سے زمانہ خالی ہو جائے گا اور یہ دونوں امر باطل ہیں۔ پہلی صورت یعنی عباس و ابوبکر میں سے کسی کو معصوم ماننے کی

صورت میں اجماع کی مخالفت لازم آئے گی جو باطل ہے اور دوسری صورت میں زمانہ کا امام معصوم سے خالی ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے۔

چوتھا استدلال

جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اعلم اہل زمانہ ہیں پس آپ ہی امامت کے لیے معین ہیں۔ آپ کے اعلم اہل زمانہ ہونے پر چند دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل:

آپ شدید الحدس ذہانت سے مطالب تک بغیر توسط حدود وسطی پہنچنا حدس کہلاتا ہے، شدید الذکاوۃ و ذہانت، اور شدید الحرص علی التعلم (رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے علم لینے پر زیادہ حریص) تھے۔ اور اس رسول (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی دائمی صحبت آپ کو حاصل تھی جو اللہ کے بعد کامل مطلق تھے۔ نیز رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی آپ سے انتہائی محبت تھی اور تعلیم پر انتہائے حرص آپ کے لیے ثابت ہے جب ایسے کامل شاگرد و کامل استاد کا اجتماع ہو جائے تو یہ کامل شاگرد جمیع ماعداء سے اس کامل استاد کے بعد اعلم ہو گا اور یہ امر بدیہی ہے جس کے لیے دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

دوسری دلیل:

صحابہ و تابعین کے اکابر علماء اپنے اپنے وقائع میں جو ان کے لیے درپیش ہوتے تھے، حضرت امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اور آپ کے قول پر عمل کرتے تھے اور اپنے اجتہاد سے درگذر کرتے تھے۔ جس کا تذکرہ تاریخ و سیر کی

کتابوں میں موجود ہے۔

تیسری دلیل:

جس قدر علوم بطور فن مدون و جمع ہوتے ہیں ان علوم کے اصحاب کا مرجع جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہیں۔

اصحاب تفسیر کا ماخذ قول ابن عباس ہے اور ابن عباس کا شمار حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے شاگردوں میں ہوتا ہے۔ جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے متعلق ابن عباس کا یہ قول موجود ہے کہ حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے ابتدائے شب سے انتہائے شب تک مجھ سے بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی تفسیر بیان فرمائی دامنِ سحر چاک ہوا لیکن تفسیر ختم نہ ہوئی۔

اصحاب علم کلام کا مرجع بھی حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہیں۔ کیونکہ فرقہ معتزلہ ابو علی جبائی کی طرف رجوع کرتا ہے اور ابو علی جبائی ابو القاسم محمد ابن حنفیہ کی طرف رجوع کرتا ہے اور محمد ابن حنفیہ اپنے والد ماجد جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

فرقہ اشاعرہ ابو الحسن اشعری کی طرف رجوع کرتا ہے اور ابو الحسن اشعری ابو علی جبائی کا شاگرد ہے۔

فرقہ امامیہ کا رجوع حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی طرف ہے اس میں کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر ان میں سے کچھ بھی نہ ہوتا تو نہج البلاغہ میں آپ کا کلام مبارک اس ثبوت کے لیے کافی ہے جس میں آپ نے مباحث توحید و عدل و قضا و قدر، کیفیت تصوف، مراتب حقہ کے مراتب، قواعد فن خطابت، قوانین فصاحت و بلاغت

وغیرہ وغیرہ فنون کو اس خوش اسلوبی و فصاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے کہ غور و خوض کرنے والے کے لیے کافی و وافی ہے۔

(۷) علم فقہ سوا اسلام کے تمام فرقوں کے مجتہدین کا آپ کے شاگردوں کی طرف رجوع کرنا مشہور ہے۔

(۸) باب فقہ میں آپ کے عجیب و غریب فتاویٰ موجود ہیں۔ مثلاً آپ نے اس قسم کھانے والے کے متعلق فیصلہ فرمایا تھا جس نے قسم کھائی تھی کہ اپنے غلام کو اس وقت تک آزاد نہ کرے گا جب تک کہ اس کے جسم وزن جاندی کو تصدق نہ کردے گا۔

دو روٹی والوں کا فیصلہ:

جن کا واقعہ اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ دو شخص ہم سفر تھے ایک شخص کے پاس پانچ روٹیاں تھیں اور دوسرے کے پاس تین روٹیاں تھیں۔ جب دونوں کھانا کھانے بیٹھے تو ایک تیسرا شخص ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہو گیا جب کھانے سے فارغ ہوئے تو اس تیسرے شخص نے ان دونوں کو آٹھ درہم دیئے جس شخص کی پانچ روٹیاں تھیں اس نے پانچ درہم خود رکھ لیے اور تین درہم تین روٹیوں والے کو دینا چاہے۔ اس نے انکار کر دیا۔ اور کہا میں چار درہم لوں گا۔ معاملہ جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے پاس پہنچا آپ نے تین روٹیوں والے سے فرمایا کہ تین درہم لے لو۔ تمہارے لیے بہتر ہے اس شخص نے فیصلہ چاہا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر فیصلہ چاہتے ہو تو سات درہم تمہارے ساتھی کے ہیں اور ایک درہم تمہارا ہے۔ اس لیے کہ تین روٹیاں تمہاری تھیں اور پانچ روٹیاں تمہارے ساتھی کی تھیں کل آٹھ روٹیاں ہوئیں۔ آٹھ روٹیوں کو تین شخصوں نے کھایا۔ آٹھ روٹیاں چوبیس حصوں میں منقسم ہوئیں۔ تین شخصوں میں ہر ایک نے آٹھ آٹھ ٹکڑے کھائے۔ تمہاری تین روٹیوں کے

ٹکڑے ہوتے تھے جن میں سے آٹھ تم نے کھا لیے۔ تمہاری روٹیوں میں سے صرف ایک ٹکڑا درہم دینے والے نے کھایا، تمہارے ساتھی کی پانچ روٹیوں کے پندرہ ٹکڑے ہوتے جن میں سے آٹھ اس نے کھائے اور اس کی روٹیوں کے سات ٹکڑے درہم دینے والے نے کھائے اس نے ہر ایک ٹکڑے کے عوض ایک درہم دیا لہٰذا ایک درہم تمہارا ہے اور سات درہم تمہارے ساتھی کے ہیں۔

چوتھی دلیل:

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول اقضاکم علی کہ تم سب سے بہتر و صحیح فیصلہ کرنے والا علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہے، اور یہ امر ظاہر ہے کہ قضا و فیصلہ میں علوم کثیرہ کی احتیاج ہوتی ہے پس امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام بقول رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان تمام علوم کے جامع تھے جن علوم کی قضا و فیصلہ میں ضرورت ہے۔

پانچویں دلیل:

جناب امیرالمومنین علی ابن طالب علیہ السلام کا ارشاد ہے جس کو علامہ جلال الدین سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں درج کیا ہے:

لو ثنیت لی الوسادة	اگر میرے لیے مسند خلافت بچھا دی
فجلست علیها لحکمت	جاتی اور میں اس پر بیٹھتا۔ تو
بین اهل التوراة	توراۃ کے ماننے والوں میں ان کی
بتوراتهم وبین	توراۃ کے موافق اور انجیل والوں میں
اهل الانجیل بانجیلهم و	ان کی انجیل کے مطابق اور

بین اهل الزبور بزبورهم	اہل زبور میں ان کی زبور کے مطابق
وبین اهل الفرقان	اور اہل اسلام میں ان کے قرآن کے
بفرقانهم	موافق فیصلہ کرتا۔

خدا کی قسم قرآن مجید میں کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس کو میں نہ جانتا ہوں کہ کس شخص کے بارے میں نازل ہوئی ہے یا کس شے کے متعلق نازل ہوئی ہے خواہ وہ آیت شب میں نازل ہوئی ہو یا روز روشن میں اس کا نزول ہوا ہو۔ اور خواہ اس کا نزول میدان میں ہوا ہو یا پہاڑ پر نازل ہوئی ہو۔

آپ کا یہ ارشاد اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کا علم تمام علوم الٰہیہ پر حاوی تھا اور جب آپ اعلم اہل زمانہ تھے تو آپ ہی امامت کے لیے متعین تھے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

چھٹی دلیل:

جب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام حضرت ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد ازہد اہل زمانہ (اہل زمانہ میں سب سے زیادہ زاہد) تھے اور ازہد غیر زاہد سے افضل ہوتا ہے اور فاضل کی موجودگی میں مفضول مستحق امامت نہیں ہو سکتا۔ آپ کے ازہد اہل زمانہ ہونے کا ثبوت آپ کے اس کلام سے بہم پہنچ سکتا ہے۔ جو بیان زہد و مواعظ و اوامر و نواہی و زجر و توبیخ و اعراض عن الدنیا پر مشتمل ہے۔ زہد کے آثار آپ کی زندگی کے حالات سے ظاہر ہیں۔ یہاں تک کہ دنیا کو تین مرتبہ طلاق دی۔ اور دنیا کی لذیذ غذا اور عمدہ لباس سے پرہیز فرماتے رہے اور کسی شخص نے [illegible] کو کبھی دنیاوی فعل میں مشغول نہیں پایا۔ یہاں تک کہ آپ اپنی غذا جو [illegible] کے ستو کو اوں کی تھیلی پر اپنی مہر لگا دیتے تھے۔ آپ سے مہر ثبت

فرمانے کا سبب دریافت کیا گیا۔ تو آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ کہیں میرا کوئی بچہ اپنی غذا اس میں شامل نہ کر دے۔

آپ کا دوسرا واقعہ سے ظاہر ہے کہ تین روز تک روزہ پر روزہ رکھا۔ اپنی اور اپنے اہل و عیال کی قوت پر مسکین و یتیم و اسیر کو مقدم رکھا یہاں تک کہ تین روز مسلسل روزے رکھے۔ اور مسکین یتیم و اسیر کو طعام عطا فرمانے پر سورہ ھَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ نازل ہوئی۔

یہ تمام واقعات آپ کی فضیلت و آپ کی عصمت پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا آپ ہی امامت کے لیے متعین ہیں۔

قال العلامۃ: حضرت علی ابن ابی طالب کی امامت پر بے شمار دلائل موجود ہیں جن کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔

قال الشارح: جناب امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ السلام کی امامت پر اس قدر دلائل موجود ہیں جو شمار میں نہیں آ سکتے۔ مصنف علیہ الرحمہ (علامہ حلی علیہ الرحمہ) نے فن امامت پر ایک کتاب تصنیف فرمائی ہے جس کا نام **الفین** (دو ہزار) رکھا ہے۔ اس کتاب میں جناب امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ السلام کی امامت پر دو ہزار دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔ علامہ حلی علیہ الرحمۃ کے علاوہ دوسرے علمائے اسلام کی تصانیف بھی اس بارے میں اس کثرت سے موجود ہیں جن کا شمار کرنا مشکل ہے۔ ہم بھی اس مقام پر چند دلیلیں آپ کے فضائل کے تذکرہ سے شرف و برکت حاصل کرنے کی غرض سے پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل

ارشاد باری تعالیٰ:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

تمہارا حاکم صرف خدا ہے اور اس کا رسول۔ اور وہ ایمان والے تمہارے حاکم ہیں کہ جو نماز کو قائم کرتے رہتے ہیں اور حالت رکوع میں زکوٰۃ دیتے رہتے ہیں۔

اس آیت سے امامت جناب امیر المومنین علی علیہ السلام پر استدلال کے لیے

چند مقدمات کا ذکر ضروری ہے

پہلا مقدمہ:

لفظ انما کلام عرب میں حصر کے لیے استعمال ہوتا ہے چنانچہ عرب کا ایک مشہور شاعر کہتا ہے:

انا الذائد الحامی الذمار وانما　　یدافع عن احسابھم انا ومثلی

ترجمہ: میں ہی دفع کرنے والا اور عہد و پیمان کی حمایت کرنے والا ہوں اور میں یا مجھ جیسا ہی حسب و نسب پر ہونے والے طعن کو دفع کر سکتا ہے

شاعر اس شعر میں اپنی حمایت قبیلہ پر فخر کر رہا ہے اور یہ فخر اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ جب انما کو حصر کے لیے قرار دیا جائے۔

دوسرا مقدمہ:

آیت مذکورہ میں ولی کے معنی اولیٰ بالتصرف یعنی حاکم کے لیے جا سکتے ہیں یا ولی سے مراد ناصر ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ ولی کے جس قدر معانی ہیں ان میں سے اس مقام پر ان دو معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد نہیں لیا جا سکتا کیوں کہ حاکم و ناصر کے علاوہ کسی معنی کا اطلاق اللہ پر نہیں ہوتا

آیت مذکورہ میں ولی سے مراد ناصر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ نصرت اللہ و رسول اور ان مومنین میں منحصر نہیں ہے جو نماز کو قائم کرتے ہیں اور حالت رکوع میں زکوٰۃ دیتے ہیں کیوں کہ تمام مومنین و مومنات باہم ایک دوسرے کے ناصر ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

اَلْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ　　مومنین و مومنات آپس میں

بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ   ایک دوسرے کے امر میں

پس یہ امر مسلم ہے کہ آیت میں ولی سے مراد اولی بالتصرف یعنی حاکم ہے

تیسرا مقدمہ:

آیت میں اِنَّمَا وَلِيُّكُمْ میں كُمْ ضمیر مخاطب ہے۔ جو جمع کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ کُم کی ضمیر کے مخاطب تمام مومنین ہیں۔ کیوں کہ اس آیت سے قبل بلا فصل آیا ہے

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَنْ   اے ایمان والو تم میں سے جس کا دل چاہے

يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ   اپنے دین سے پلٹ جائے۔

اس آیت کے بعد اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ ہے۔ پس ضمیر کم کا مرجع ایمان لانے والے ہیں۔

چوتھا مقدمہ:

آیہ انما ولیکم الله و رسولہ والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وھم راکعون میں الذین امنوا سے مراد بعض مومنین ہیں۔ ورنہ لازم آئے گا کہ ہر شخص اپنے نفس کا ولی ہو۔ نیز آیت میں جن صفات کا تذکرہ ہے وہ تمام مومنین میں نہیں پائی جاتیں یعنی حالت رکوع میں زکوۃ دینا

پانچواں مقدمہ:

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوا الَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُوْنَ سے مراد جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہیں۔ نقل صحیح کی وجہ سے اور اکثر مفسرین کے شان نزول پر اس اتفاق کی وجہ سے کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی کہ جب جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام نماز پڑھ رہے تھے کہ

ایک سائل نے سوال کیا۔ آپ نے اس سائل کو حالت رکوع میں انگوٹھی عطا فرمائی جس سے ثابت ہو گیا کہ آپ ہی تمام مومنین میں اولیٰ بالتصرف و حاکم ہیں تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آپ ہی امام ہیں کیونکہ امام سے ہماری مراد اولیٰ بالتصرف و حاکم ہی ہے۔

دوسری دلیل

شیعہ اور اہل سنت میں حدیث متواتر سے ثابت ہے کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حج آخری سے مراجعت فرمائی تو مقام غدیر خم میں دوپہر کے وقت نزول اجلال فرمایا پالان ہائے شتر کا منبر بنایا گیا۔ آپ منبر پر تشریف لے گئے اور نہایت فصیح و بلیغ خطبہ ارشاد فرمانے کے بعد حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو اپنے قریب بلایا اور دونوں ہاتھوں پر حضرت علی علیہ السلام کو بلند فرما کر ارشاد فرمایا:

الست اولی بکم من	کیا میں تمہارے نفسوں کا حاکم نہیں
انفسکم قالوا بلی	ہوں سب نے کہا کہ ہاں یا رسول
یا رسول اللہ قال فمن	اللہ آپ ہمارے نفسوں کے حاکم ہیں۔ آپ
کنت مولاہ فعلی	نے فرمایا جس کا میں حاکم ہوں اس کا یہ
ھذا مولاہ اللھم وال	علی حاکم ہے اے پالنے والے تو اس
من والاہ وعاد من	شخص کو دوست رکھ جو علی کو دوست
عاداہ وانصر من	رکھے اور اس شخص کو دشمن رکھ جو علی کو دشمن
نصرہ واخذل من خذلہ	رکھے جو شخص علی کی نصرت کرے تو اس کی
وادر الحق کیف ما	نصرت کر اور جو شخص علی کو چھوڑے تو اس کو

فما ذكرتم ذلك عليهم ثلاثاً	مجھے تم سے ارحق کو اوپر پھیر دے جو معنی کے لحاظ سے ہو اور آپ نے یہ الفاظ کر دو سے کر ارشاد فرمائے۔

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس قول میں مولیٰ سے مراد اولیٰ بالتصرف ہے اس لیے کہ حدیث کا ابتدائی فقرہ یعنی الست اولیٰ بکم من انفسکم اس امر پر دلالت کر رہا ہے کیوں کہ اولیٰ اور مولیٰ دونوں ایک معنی میں استعمال ہوئے ہیں قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے مأوٰكم النار هي مولٰكم کفار کے متعلق ارشاد ہوتا ہے کہ تمہاری جائے پناہ جہنم ہے اور جہنم ہی تمہارے لیے اولیٰ بالتصرف ہے۔ اس آیت میں مولیٰ کے معنی اولیٰ بالتصرف کے ہیں پس قول جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه میں بھی مولیٰ کے معنی اولیٰ بالتصرف ہی کے ہیں اس لیے کہ اولیٰ بالتصرف کے علاوہ جس قدر مولیٰ کے معانی ہیں ان میں سے کسی معنی کو اس مقام پر مراد نہیں لیا جا سکتا مثلاً بمعنی ہمسایہ، آزاد کنندہ، چچازاد بھائی وغیرہ میں سے کسی معنی کا ارادہ نہیں کیا جا سکتا ورنہ حدیث کے معنی یہ ہوں گے کہ جس کا میں ہمسایہ یا آزاد کنندہ یا چچازاد بھائی ہوں علی بھی اس کا ہمسایہ یا آزاد کنندہ یا چچازاد بھائی ہے۔ کوئی معمولی عقل والا شخص بھی اس کا یقین نہیں کر سکتا کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسی معمولی بات بتلانے کے لیے تقریباً اسی ہزار حاجیوں کو دوپہر کے وقت عرب کے ریگستان کی سخت گرمی میں ٹھہرایا ہو جو لوگ آگے بڑھ گئے تھے ان کو بلایا گیا اور جو لوگ پیچھے رہ گئے تھے ان کا انتظار کیا گیا اونٹ کے سایہ میں ہر شخص دھوپ سے پناہ لے رہا تھا پیروں میں کپڑے لپیٹے ہوئے تھا۔ تقریباً اسی ہزار حاجیوں کو اتنی سخت تکلیف صرف اس لیے

دی جائے کہ رسولؐ یہ مراد فرماتے ہیں کہ جس کا میں ہمسایہ ہوں علیؑ اس کا ہمسایہ ہے۔ یا میں جس کا آزاد کنندہ ہوں علیؑ اس کا آزاد کنندہ ہے۔ یا میں جس کا چچازاد بھائی ہوں علیؑ اس کا چچازاد بھائی ہے ع ایں خیال است و محال است و جنوں

پس بفرمان جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت علی علیہ السلام اولی بالتصرف قرار پائے تو آپ ہی امام ہیں کیوں کہ امام کے معنی ہی اولی بالتصرف کے ہیں۔

تیسری دلیل

حدیث صحیح متواتر میں ہے کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

یا علی انت منی بمنزلۃ	اے علی تم کو مجھ سے وہی منزلت
ھارون من موسیٰ الا انہ	حاصل ہے جو منزلت ہارون کو موسیٰ سے
لا نبی بعدی	حاصل تھی لیکن میرے بعد کوئی نبی نہ ہوگا

اس حدیث میں جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نبوت کے علاوہ اُن تمام مراتب کو حضرت علی علیہ السلام کے لیے ثابت فرماتے ہیں جو ہارون کو موسیٰ سے حاصل تھے۔ منجملہ ان مراتب کے ایک مرتبہ ہارون کو یہ بھی حاصل تھا کہ ہارون موسیٰ کے خلیفہ تھے۔ پس یہ مرتبہ خلافت بھی حضرت علی علیہ السلام کے لیے ثابت رہے گا۔

ہارون حیات موسیٰ میں انتقال فرما گئے تھے اور حضرت علی علیہ السلام بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زندہ رہے لہٰذا آنحضرت صلعم کی خلافت حضرت علی علیہ السلام کے لیے آنحضرتؐ کی موت کے بعد ثابت رہے گی۔ اس لیے کہ خلافت کے زائل ہونے

ساکرنی سبب نہیں ہے۔

چوتھی دلیل

قول باری تعالیٰ:

یٰٓاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا	اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور
اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی	رسول اور صاحبان امر کی اطاعت
الْاَمْرِ مِنْکُمْ	کرو

آیت مذکورہ میں اولی الامر سے مراد یا وہ ہستیاں ہیں جن کی عصمت معلوم ہے اور یا وہ لوگ مراد ہیں جن کی عصمت معلوم نہیں ہے۔ دوسری صورت باطل ہے۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ کے لیے عقلاً قبیح ہے کہ غیر معصوم کی اطاعت مطلقہ کا حکم فرمائے پس معلوم ہوا کہ اولی الامر سے مراد معصوم ہستیاں ہیں اور جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب اور آپ کی اولاد میں سے گیارہ ائمہ علیہم السلام کے علاوہ جن لوگوں کے لیے دعویٰ امامت کیا گیا ہے باجماع مسلمین معصوم نہیں ہیں۔ لہٰذا آیت مذکورہ میں اولی الامر سے مراد یہی ائمہ اثنا عشر علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں ان کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو مستحق امامت قرار دینا عقلاً محال ہے۔ بعینہٖ یہی استدلال آیہ یٰٓاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَکُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ ۔ میں جاری ہوتا ہے یعنی صادقین سے مراد یہی ائمہ اثنا عشر علیہم السلام ہیں اس لیے کہ غیر معصوم کی معیت مطلقہ عقلاً قبیح ہے۔ ورنہ عمل حرام میں بھی معیت لازم آئے گی جس کا حکم فرمانا اللہ کے لیے محال ہے۔

پانچویں دلیل

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دعوائے امامت فرمایا اور معجزات آپ کے ہاتھوں پر ظاہر ہوئے پس آپ امام برحق ہیں کیونکہ جو شخص دعوائی امامت کرے اور معجزات اس کے ہاتھوں پر ظاہر ہوں وہ امام برحق ہے

کتب سیر و تواریخ میں آپ کا دعوائی امامت فرمانا مذکور ہے۔ کتب سیر و تواریخ نے آپ کے اوّل زمانہ شکایت امامت و خصومت دیوان خلافت کی ترجمانی و حکایت کی ہے یہاں تک کہ جب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ امت نے آپ کے دامن کو چھوڑ دیا۔ تو آپ گھر میں تشریف فرما ہو گئے اور قرآن کو جمع کرنے میں مشغول ہو گئے۔ لوگوں نے آپ کو بیعت کے لیے طلب کیا تو آپ نے انکار فرمایا اس انکار پر آپ کے دروازہ پر آگ لگا دی گئی اور جبراً و قہراً آپ کو گھر سے باہر نکالا گیا۔

جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی شکایت امت پر اطلاع کے لیے آپ کے اس خطبہ کو دیکھ لینا کافی ہے جو نہج البلاغہ میں موجود ہے اور خطبہ شقشقیہ کے نام سے مشہور ہے۔

رہا آپ کے ہاتھوں پر معجزات کا ظہور سو آپ کے معجزات اس کثرت سے موجود ہیں جن کا احصاء ممکن نہیں منجملہ ان معجزات کے

باب خیبر کو اکھاڑنا

ہے جس کو ستر آدمی بند کرتے اور کھولتے تھے خیبر کو جب آپ تشریف فرما ہوئے ایک روز!

کا مجمع کو حیرت تھے ہوئے آتا اور منبر پر اپنا مسند لگا کر جناب امیر المومنین علیہ السلام سے ہم کلام ہوتا۔
جنگ صفین کے لیے جاتے ہوئے راستے میں ایک راہب کے دیر کے قریب آپ کے لشکر کو پیاس
کی شکایت ہوئی جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام نے ایک مقام کا پتہ دیا کہ اس
کو کھودا جائے۔ وہ مقام کھودا گیا تو ایک پتھر نمودار ہوا تمام لشکر نے اس پتھر کو اس کے مقام سے ہٹانے
کی کوشش کی لیکن کوشش ناکام رہی اور پتھر اپنے مقام سے نہ ہٹ سکا جناب امیر المومنین علی ابن
ابی طالب علیہ السلام نے تنہا اس پتھر کو اٹھا کر چند قدم کے فاصلہ پر پھینک دیا پتھر کے نیچے شیریں پانی
کا ایک چشمہ نمودار ہوا۔ تمام لشکر سیراب ہوا راہب نے یہ معاملہ دیکھا تو دیر سے نیچے اترا اور جناب
امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی خدمت میں عرض کرنے لگا کہ آپ نبی ہیں یا وصی نبی ہیں
کیوں کہ اس چشمہ کا علم نبی کو ہو سکتا ہے یا وصی نبی کو۔ یہاں بہت سے راہب اسی انتظار میں مر گئے کہ
جو شخص اس چشمہ کا پتہ لگائے اس پر ایمان لائیں میں بھی اسی انتظار میں پڑا ہوا تھا اشہد ان
لا الٰہ الا اللہ و اشہد ان محمداً رسول اللہ و اشہد انک وصی رسول اللہ۔
جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام پر ایمان لایا اور جنگ صفین میں حضرت کے
ساتھیوں میں اس کی شہادت واقع ہوئی (شواہد النبوۃ) قی جامی بذیل معجزات جناب امیر المومنین
علیہ الصلوٰۃ والسلام۔

ملا مسیح روضۃ الاحباب میں رجعت شمس کا معجزہ بھی جنگ خیبر سے واپسی و جنگ صفین
سے قبل نہر فرات کو عبور کرنے کے موقع پر لکھا ہے۔

لیکن یہ امر کہ جو مدعی امامت کرے وہ معجزات کو ظاہر کرے وہ دعوائے امامت
میں صادق ہے اس کا بیان بحث نبوت میں گذر چکا۔

چھٹی دلیل

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعد امام پر نص فرمائی یا نہیں فرمائی نص نہ فرمانا دو وجہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ:

دین کی تکمیل و حفاظت کے لیے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر واجب تھا کہ اپنے بعد امام پر نص فرمائیں۔ نص نہ فرمانے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ معاذ اللہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے واجب کو ترک کیا جو منافی عصمت ہے۔

دوسری وجہ:

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امت پر بہت زیادہ شفیق و مہربان اور مصالح امت کا خیال رکھنے والے تھے کہ ان کو بشاشت و بشارت و مناجات فیر ملے احکام تعلیم فرمائے جو امت کے مقابلہ میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے ایسے شفیق و مہربان نبی کے لیے محال ہے کہ امت جیسے عظیم الشان ذخیرہ کو بالکل چھوڑ جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حکمت و عصمت کے منافی ہے کہ مکلفین کے لیے کسی ایسے امام کو معین نہ فرمائیں جس کی طرف مکلفین اپنے وقائع میں رجوع کریں۔ اپنی پراگندگی و پریشانی کو اس کی وجہ سے دور کریں۔ پس نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعد امام پر یقیناً نص فرمائی نص کا ورود یا حضرت علی علیہ السلام کے لیے کیا گیا ہے یا حضرت ابوبکر کے لیے ان دونوں کے علاوہ باجماع مسلمین کسی پر نص نہیں ہے پس امت کے لیے منصوص من الرسول یا حضرت علی علیہ السلام ہوں گے یا حضرت ابوبکر۔ حضرت ابوبکر کا منصوص ہونا چند وجہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ: اگر حضرت ابوبکر کے لیے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب

سے امامت پر نص ہوتی تو خلافت کا بذریعہ بیعت طے کرنا گناہ اور تقاضے امامت و خلافت قرار پائے گا۔

دوسری وجہ: اگر حضرت ابوبکر کے لیے امامت کی نص ہوتی تو خلافت کو بیعت کے ذریعہ طے کرتے وقت یا اس سے قبل وہ اس نص کا ذکر ضرور کرتے لیکن نص کا ذکر نہیں ہوا لہذا جب دعائے نص بے سبب کیوں کر لاعلم بعد عمر وہ دعویٰ کے بعد غلط بیان ہے پس معلوم ہوا کہ آپ منصوص نہ تھے۔

تیسری وجہ: اگر حضرت ابوبکر کے لیے نص امامت ہوتی تو ان کا خلافت سے علیحدگی چاہنا گناہ عظیم ہوگا لیکن حضرت ابوبکر نے خلافت سے علیحدگی چاہی۔ تاریخوں میں آپ کے یہ الفاظ موجود ہیں:

اقیلونی فلست بخیرکم	مجھے خلافت سے معاف رکھو کیونکہ میں تم سے
وعلی فیکم	بہتر نہیں ہوں جبکہ علیؑ تم میں موجود ہیں

نوٹ: ...

... اور معجم کبیر میں حضرت ابوبکر کے یہ الفاظ موجود ہیں:

ان ابا بکر الصدیق قال	حضرت ابوبکر نے مرتے وقت کہا
فی مرض موته وددت انی	کہ کاش میں حضرت رسول کے
لم اكشف بيت فاطمة	مکان کو نہ کھلواتا گو وہ جنگ ہی
عن شیء وان اغلقوه على	کے خیال سے کیوں نہ بند کیا گیا
الحرب وددت انی	ہوتا اور کاش میں روز بیعت سقیفہ
یوم السقیفة ...	میں امر خلافت کا اختیار نہ کرتا

فقذفت الامر في عنق احد الرجلين يعني عمر و ابا عبيدة الجراح	بلکہ خلافت کا قلادہ حضرت عمر یا ابو عبیدہ جراح کے گلے میں ڈال دیتا

پس ثابت ہوا کہ حضرت ابوبکر منصوص من الرسول نہ تھے۔

چوتھی وجہ: اگر حضرت ابوبکر منصوص من الرسول ہوتے تو اپنے مرتے وقت اپنے مستحق خلافت ہونے میں شک نہ کرتے لیکن مرتے وقت آپ کو استحقاق خلافت میں شک واقع ہوا تاریخوں میں آپ کے یہ الفاظ موجود ہیں۔

قال يا ليتني كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هل للانصار في هذا الامر حق	حضرت ابوبکر نے کہا کہ کاش میں رسول خدا صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دریافت کر لیتا کہ آیا خلافت میں انصار کا کوئی حق ہے

پانچویں وجہ: اگر حضرت ابوبکر منصوص ہوتے تو جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے آخری وقت میں ان کو جیش لشکر اسامہ کے ساتھ جانے کا حکم نہ فرماتے کیونکہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم علیل تھے اور آپ کو خبر مرگ دی جا چکی تھی یہاں تک کہ آپ نے فرمایا کہ مجھے میری موت کی خبر دی جا چکی ہے اور قریب ہے کہ میری روح قبض کر لی جائے کیونکہ جبرئیل امین ہر سال ایک مرتبہ قرآن مجید لے کر نازل ہوا کرتے تھے اس سال دو مرتبہ قرآن مجید لے کر نازل ہوئے ہیں

پس اگر جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد امامت و خلافت حضرت ابوبکر کے لیے ہوتی تو رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہرگز اس حالت میں حضرت ابوبکر کو اس لشکر سے

مستثنیٰ فرما دیتے لیکن رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو مستثنیٰ نہیں فرمایا بلکہ سوائے
حضرت علی علیہ السلام کے کل صحابہ کو لشکر کے ساتھ جانے کا حکم فرمایا اور لشکر سے پیچھے رہ جانے
والے پر لعنت فرمائی اور لشکر سے پیچھے رہ جانے والوں کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا۔

ساتویں دلیل

حضرت علی علیہ السلام کے علاوہ جس جس کے لیے ادعائے خلافت و امامت کیا گیا ہے
ان میں خلافت و امامت کی صلاحیت نہیں ہے اس لیے کہ کفر کے بعد اسلام لانے کی وجہ سے
سب کے سب ظالم تھے اور کسی ظالم میں امامت کی صلاحیت نہیں ہے جس پر قول باری تعالیٰ

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ   میرا عہد امامت ظالموں تک نہ پہنچے گا

شاہد ہے۔ آیت میں عہد خدا سے مراد عہد امامت ہے پس حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہی
امامت کے لیے معین ہیں وھو المطلوب۔

تشریح مترجم

ہم بیان کر آئے ہیں کہ امامت اصول دین میں داخل ہے اور نبی و امام میں فرق یہ ہے کہ
نبی مبلغ شریعت ہے اور امام محافظ شریعت۔ شریعت چونکہ من جانب اللہ ہوتی ہے اس
لیے شریعت کے مبلغ و محافظ کا من جانب اللہ ہونا ضروری ہے۔ اگر محافظ شریعت من جانب
اللہ نہ ہوگا تو شریعت ناقص رہ جائے گی اور مبلغ شریعت کے خدمات کالعدم ہو جائیں گے مثلاً
اگر کوئی شخص ایک باغ کے لگانے میں مسلسل ۲۳ سال کوشش کرے اور اس کے
بعد اس باغ کو بغیر حفاظت چھوڑ دے تو کیا اس شخص کی ۲۳ سالہ کوشش و محنت سود مند

ثابت ہوگی۔ اسی وجہ سے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب حج آخری سے واپس ہوتے ہیں۔ اور غدیر خم کے میدان میں پہنچتے ہیں۔ تو جبرئیل ؑ یہی جانب اللہ یہ آیت لے کر نازل ہوتے۔

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا	اے رسول تمہارے رب کی جانب
أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَ	سے جو چیز تم پر نازل ہو چکی ہے
إِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ	اس کو امت تک پہنچا دو اور اگر تم نے
وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ	(نعوذ باللہ) اس کو نہ پہنچایا تو سمجھ کر تم نے
(المائدہ ۵، ۶۷)	کار رسالت کو انجام ہی نہیں دیا اور اللہ
	تم کو لوگوں کے شر سے محفوظ رکھنے والا ہے

قریب قریب تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ یہ آیت جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی شان میں نازل ہوا ہم چند کتب کے نام اس مقام پر درج کرتے ہیں جن میں آیت کا نزول بمقام غدیر خم اور آیت کے نزول پر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا من کنت مولاہ فعلی مولاہ فرمانا درج ہے (۱) مستدرک حاکم (۲) کتاب الخصائص محدث نسائی (۳) صواعق محرقہ ابن حجر مکی (۴) روضۃ الاحباب محدث جمال الدین (۵) اسباب النزول واحدی (۶) تفسیر در منثور سیوطی (۷) تفسیر فتح القدیر علامہ شوکانی (۸) تفسیر فتح البیان علامہ صدیق حسن خاں (۹) عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری علامہ عینی (۱۰) تفسیر غرائب القرآن علامہ نیشاپوری (۱۱) تفسیر حافظ ابن مردویہ (۱۲) حلیۃ الاولیاء حافظ ابونعیم (۱۳) مسند امام احمد ابن حنبل (۱۴) سیرۃ الحلبیہ

ہدایت محافظ شریعت کے تعین ہی کے متعلق ہو سکتی ہے۔ محافظ شریعت کے تعین کے علاوہ کوئی اور امر ایسا نہیں ہے کہ جس کی عدم تبلیغ کی وجہ سے رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ

کی ۲۳ سال کی تبلیغی خدمات ضائع و برباد ہو جائیں۔ البتہ محافظ شریعت کا تعین ہی ایک ایسا امر ہے کہ جس کے عدم تبلیغ کی صورت میں شریعت کا خاتمہ ہو جائے گا اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تمام وہ خدمات جو تبلیغ شریعت کے متعلق تھیں کالعدم ہو جائیں گی۔ آنجناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تبلیغ فعلی پر مامور تھے۔ اس لیے کہ آیت میں "وان لم تفعل" ہے یعنی اگر اللہ کی طرف سے نازل شدہ امر کو فعلاً کر کے نہ دکھایا تو کار رسالت کو انجام ہی نہیں دیا۔ بغیر رقم کیے ہوئے اس میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو تبلیغ فعلی فرمائی تھی۔ وہ قریب قریب اسلام کی تمام تواریخ اسلامیہ میں موجود ہے۔ پالان ناقہ کا منبر بنایا جاتا ہے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم منبر پر تشریف لائے اور ایک فصیح و بلیغ خطبہ ارشاد فرمانے کے بعد اسی ہزار حاجیوں سے اپنے اولی بالتصرف ہونے کا اقرار لیا بعد حضرت علی علیہ السلام کو اپنے ہاتھوں پر بلند فرما کر ارشاد فرمایا کہ

من کنت مولاہ فعلی مولاہ   جس کا میں حاکم ہوں اس کا علی حاکم ہے

جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد یعنی من کنت مولاہ فعلی مولاہ کے متعلق کسی مسلمان کو اختلاف نہیں ہے۔ یہ امر قریب قریب مسلم ہے کہ جناب ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے من کنت مولاہ فعلی مولاہ فرمایا۔ اختلاف صرف مولا کے معانی میں ہے کہ مولا سے مراد اس مقام پر حاکم کے ہیں یا ناصر، چچا و بھائی وغیرہ میں سے کوئی معنی مراد ہیں۔ ہماری تحقیق یہ ہے کہ مولا کے معنی میں اختلاف اصحاب کرام میں نہ تھا اصحاب کرام مولا کے معنی حاکم ہی کے سمجھتے تھے۔ چنانچہ تمام کتب تواریخ اسلامیہ میں حضرت عمر کے یہ الفاظ موجود ہیں۔ جو آپ نے حضرت علی علیہ السلام کو مبارکباد دیتے ہوئے پیش کیے تھے:

بخٍ بخٍ لک یا ابن ابی طالب	اے ابن ابی طالب تم کو مبارک ہو
اصبحت مولای و مولی کل	مبارک ہو تم میرے مولا ہو گئے اور ہر
مؤمن و مؤمنۃ	مومن و مومنہ کے مولا ہو گئے۔

اہل اسلام میں حضرت عمر کو جو مرتبہ حاصل ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے۔ اصحاب سے زیادہ کلام رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو کوئی سمجھنے والا تھا حضرت عمر کی مبارکباد اس امر پر صراحۃً دلالت کر رہی ہے کہ کلام رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میں مولا کے معنی حاکم ہی کے ہیں۔ اولاً اس لیے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ مبارکباد اس شے کے حصول پر پیش کی جاتی ہے جو اس شخص کے شایان شان ہو جس کو مبارک باد پیش کی جا رہی ہے۔ اس مقام پر مولا کے جس قدر معانی مراد لیے جا سکتے ہیں ان معانی میں صرف مولا بمعنی حاکم ہی قابل مبارکباد ہو سکتا ہے۔ دیگر معانی اس قابل نہیں ہیں کہ ان پر مبارکباد پیش کی جائے۔

ثانیاً اس لیے کہ حضرت عمر نے مبارکبادی و تہنیت کے الفاظ میں اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنۃ فرمایا ہے۔ حضرت عمر کے اس قول میں مولا کے معنی یا ناصر کے ہو سکتے ہیں یا حاکم و اولی بالتصرف کے۔ مولا بمعنی ناصر مراد لینا اس لیے غلط ہے کہ حضرت عمر عرب تھے، الفاظ عربی کے صحیح استعمال میں ماہر تھے لغت عرب میں لفظ اصبح ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کے موقع پر استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے:

اصبح الغنی فقیرا	غنی فقیر ہو گیا

یعنی پہلے فقیر نہ تھا اب فقیر ہو گیا۔

یا	اصبح الفقیر غنیا	فقیر غنی ہو گیا

یعنی پہلے غنی نہ تھا اب غنی ہو گیا۔

اصبح الغنی غنیا بما اصبح	غنی غنی ہو گیا یا
الفقیر فقیرا	فقیر فقیر ہو گیا

کہنا غلط ہے۔

حضرت عمر کا قول:

اصبحت مولای و مولی کل	اے علی علیہ السلام تم میرے اور
مؤمن و مؤمنة	ہر مومن و مومنہ کے مولا ہو گئے

کا سرسری مفہوم یہ ہے کہ حضرت علی علیہ السلام آج سے قبل مولا نہ تھے آج مولا قرار پائے حضرت عمر کے اس قول سے اگر مولا کے معنی ناصر کے لیے جائیں گے تو کلام غلط ہو جائے گا اس لیے کہ حضرت علی علیہ السلام مومنین و مومنات کے ناصر غدیر خم کے موقع پر قرار نہیں پائے۔ پہلے ہی تمام مومنین و مومنات کے ناصر تھے۔ جنگ احد و خیبر و خندق کا کون انکار کر سکتا ہے۔ کیا ان جنگوں میں حضرت علی علیہ السلام کی نصرت ثابت نہیں ہے۔ حضرت علی علیہ السلام پر ہی کیا منحصر ہے تمام مومنین و مومنات ایک دوسرے کے ناصر ہیں چنانچہ ارشاد باری تعالی۔

اَلْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ	مومنین و مومنات بعض بعض کے
اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ	ناصر ہیں۔

پس ثابت ہوا کہ حضرت عمر کے قول اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة میں مولا معنی ناصر مراد لینا غلط ہے۔ حضرت عمر جیسے عرب کو الفاظ لغت عرب کے استعمال سے نابلد قرار دینا ہے جس کو کوئی عقل سلیم نہیں کر سکتا۔ جب حضرت عمر کے قول میں مولی بمعنی ناصر مراد نہ ہوا تو صرف ایک ہی معنی رہ جاتے ہیں کہ حضرت عمر نے کہا اے علی مبارک ہو مبارک ہو آج بتصریح رسول صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تم میرے اور ہر مومن و مومنہ کے حاکم ہو گئے۔

حضرت عمر کے علاوہ دیگر اصحاب رسول و خود جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بلکہ اللہ کے نزدیک یہی قول جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من کنت مولاہ فعلیؑ مولاہ میں مولا بمعنی حاکم و اولی بالتصرف مراد و محبوب ہے۔

علامہ ثعلبی اپنی تفسیر ثعلبی میں سورہ معارج کے شان نزول میں لکھتے ہیں:

لما کان رسول اللہ صلے	جب جناب رسالت مآب صلی اللہ
اللہ علیه و آله وسلم	علیہ وآلہ وسلم نے غدیر خم میں
بغدیر خم نادی بالناس	لوگوں کو آواز دی اور لوگ جمع
فاجتمعوا فاخذ بید	ہو گئے تو حضور علیہ السلام نے علی
علیؑ فقال من کنت مولاہ	علیہ السلام کا ہاتھ پکڑا اور فرمایا!
فعلی مولاہ فشاع ذالک	ایہاالناس جس کا میں مولا ہوں اس کا
وطار فی البلاد فبلغ	علیؑ مولا ہے پس یہ خبر شہروں میں شائع
الحارث بن نعمان الفهری	ہوئی یہاں تک کہ یہ خبر حارث ابن نعمان
فاتی نحو النبی صلعم علی	فہری کو پہنچی تو وہ اپنے ناقہ پر سوار ہو کر
ناقته الی الابطح فنزل عن	مدینہ میں آیا اور ناقہ سے اترا ناقہ کو بٹھایا
ناقته فاناخها و	اور باندھ دیا پھر جناب رسالتمآب
عقلها ثم اتی النبیؐ	صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں
صلعم وهو فی ملاء	آیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اصحاب
من اصحابه فقال یا	کے ایک بڑے مجمع میں تشریف فرما تھے
محمدؐ امرتنا عن اللہ	پس حارث ابن نعمان نے بے باکی سے

ان نشهد ان لا اله	کہا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آپ
الا الله وانک رسول	نے اللہ کی طرف سے شہادتین کے اقرار
الله فقبلناه وامرتنا	کی دعوت دی ہم نے لا الہ الا اللہ و محمد
ان نصلی خمسا	رسول اللہ کا اقرار کر لیا آپ نے نماز پنجگانہ
فقبلناه وامرتنا ان	پڑھنے کا ہم کو حکم دیا ہم نے حکم قبول
نصوم شهر رمضان	کر لیا آپ نے ماہ رمضان کے روزے
فقبلناه وامرتنا ان	رکھنے کا حکم دیا ہم نے مان لیا آپ نے
نحج البیت فقبلناه	خانہ کعبہ کے حج کا حکم دیا ہم نے آپ کا
ثم لم ترض بهذا	یہ حکم بھی مان لیا پھر آپ اس مقدار پر راضی
حتی رفعت	نہ ہوئے یہاں تک کہ آپ نے اپنے چچازاد
بضبعی ابن عمک و	بھائی کے شانوں کو پکڑ کر ان کو بلند فرمایا اور
فضلته علینا وقلت	ہم سب پر ان کو فضیلت دیدی اور کہہ
من کنت مولاه فعلی مولاه	دیا کہ جس کا میں مولا ہوں اسی کا علی مولا
اهذا الشیٔ منک ام	ہے علی کے بارے میں آپ کا یہ قول آپ
من الله فقال النبی	کی جانب سے ہے یا اللہ کی جانب سے
صلعم والذی لا اله	جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے
الا هو انه من الله	فرمایا اللہ وحدہ لاشریک لہ کی قسم میرا قول
فولی الحارث بن نعمان	من کنت مولاہ فعلی مولاہ اللہ کی جانب
یرید راحلته وهو	سے ہے یہ سنتے ہی حارث پیچھے پلٹا

يقول اللهم ان كان	اور اپنے ناقہ کا قصد کیا اور یہ کہتا ہوا چلا
ما قال محمد حقا فامطر	کہ اے خدا جو کچھ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
علينا حجارة من	نے فرمایا ہے اگر وہ حق ہے تو ہم پر پتھر
السماء او ائتنا بعذاب	کی بارش فرما یا دردناک عذاب سے مجھے
اليم فما وصل اليها	معذب فرما۔ ابھی حارث اپنے ناقہ تک
حتى رماه الله بحجر	نہ پہنچا تھا کہ ایک پتھر اس کے سر
فسقط على هامته و	پر گرا جو اس کے پائخانہ کے مقام
خرج من دبره فقتله	سے نکل گیا اور حارث کو ہلاک کر دیا
فانزل الله سأل سائل	تب اللہ نے سأل سائل ... الخ نازل فرمایا
بعذاب واقع للكافرين	یعنی ایک سوال کرنے والے نے جلد ملنے والے
ليس له دافع من الله	عذاب کا سوال کیا جو کافروں
ذي المعارج	کے لیے ہے اور جس کا کوئی دفع کرنے
	والا نہیں ہے۔

حارث ابن نعمان فہری کا یہ واقعہ اس امر پر صراحۃً دلالت کرتا ہے کہ خود رسول و اصحاب رسول کے نزدیک قول جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من کنت مولاہ فعلی مولاہ میں مولا کے معنی حاکم و اولیٰ بالتصرف کے ہیں۔ اگر یہ معنی مراد نہ لیے جائیں گے تو حارث کا قول:

فضلتہ علینا — آپ نے علی علیہ السلام کو ہم سب پر فضیلت دے دی

غلط ہو جائے گا۔ حارث کے اس قول سے ثابت ہے کہ حارث مولا کے معنی حاکم ہی کے سمجھتا تھا اگر حارث نے معنی سمجھنے میں غلطی کی تھی تو اصحاب رسول اس معنی کی تصحیح کر دیتے اور حارث

دکھائے کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے علی علیہ السلام کو حاکم کب بنایا ہے۔ اصحاب رسول کا حارث کے سمجھے ہوئے معنی کو تسلیم کر لینے سے کیا یہ ثابت نہیں ہے کہ اصحاب رسول کے نزدیک بھی مولا کے معنی حاکم ہی ہیں۔ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اصحاب رسول کسی مصلحت سے خاموش رہے ہوں گے تو جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرض تھا۔ اگر آپ کے کلام کو سمجھنے میں حارث نے کوئی غلطی کی تھی تو حضور علیہ السلام اس کی غلط فہمی کو دور فرما دیتے۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حارث کی غلط فہمی کو دور نہ فرمانا اس امر پر دلالت کر رہا ہے کہ حارث نے مولا کے معنی سمجھنے میں کوئی غلطی نہیں کی تھی بلکہ مولا کے معنی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نزدیک بھی حاکم ہی کے ہیں۔ اللہ نے حارث پر عذاب نازل کر کے اس پر مہر تصدیق فرما دی کہ اللہ کے نزدیک بھی قول جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من کنت مولاہ فعلی مولاہ میں مولا کے معنی حاکم ہی کے ہیں۔ ایک شاعر نے کیا خوب کہا ہے ؎

جہت در معنی کنت مولیٰ میبوی ہر سو — علی مولیٰ بایں معنی کہ پیغمبر بود مولا

جب دین الٰہی کا محافظ مقرر ہو گیا تو یہ

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا	آج میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو کامل کیا اور تم پر اپنی نعمتیں تمام کر دیں اور تمہارے لیے دین اسلام کو پسند کیا۔

نازل ہوا۔ چنانچہ ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں اور حافظ ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ابو سعید خدری سے روایت کی ہے:

قال لما نزلت هذه	ابو سعید خدری نے کہا جب یہ

الآية يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ	آیت یعنی یٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ
بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ	مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ
اخذ النبي بيد علي فقال	نازل ہوئی تو نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے
من كنت مولاه فعلي مولاه	علی کا ہاتھ پکڑا اور فرمایا کہ جس کا میں
فنزلت اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ	مولا ہوں اس کا علی مولا ہے۔ ہو اپنا
دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ	حکم دے رہا تھا ہی یہ آیت نازل ہوئی
نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ	آج میں نے تمہارے لیے تمہارے دین
دِيْنًا	کو کامل کیا اور تم پر اپنی نعمتیں پوری کر دیں اور
	تمہارے لیے دین اسلام کو پسند کیا۔
يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا	اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو
اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي	اور رسول اور صاحبان امر کی
الْاَمْرِ مِنْكُمْ	اطاعت کرو۔

اس آیت میں الذین امنو سے مراد وہ ایمان لانے والے ہیں جو قیامت تک ایمان لائیں گے۔ کسی خصوص زمانہ کے ایمان لانے والے مراد نہیں ہیں۔ اور اطاعت سے مراد اطاعت حقیقیہ واقعیہ ہے۔ اطاعت جبریہ مراد نہیں ہے اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ

لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ	دین میں کوئی جبر و اکراہ نہیں ہے

ہم گذشتہ بیان میں لکھ آئے ہیں کہ اطاعت واقعیہ حقیقیہ اس شخص کی اطاعت ہے جو کامل کے لیے ہوتی ہے پس جبکہ قیامت تک ایمان لانے والوں کو حکم ہے کہ اللہ و رسول و اولی الامر کی اطاعت کریں اس لیے تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ اولی الامر جن کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے قیامت تک

مُتصف نہ ہوں تو ان سے جو صفت و ہر کمال میں افضل ہیں اگر افضل نہ ہوں گے تو اولی کی اطاعت اطاعت واقعیہ نہ ہوگی پس آیت میں اولی الامر سے بادشاہان وقت یا امراء جیش وغیرہ کو مراد لینا خلاف عقل ہے اس لیے کہ بادشاہ وقت یا امیر جیش و سردار لشکر کا صفات و کمالات کے لحاظ سے رعایا و لشکر ہی سے افضل ہونا ضروری نہیں ہے چہ جائیکہ قیامت تک ایمان لانے والوں سے افضل ہوں۔ اولی الامر سے مراد وہی ہستیاں ہو سکتی ہیں جن کے وہ صفات و کمالات جن کی وجہ سے یہ حضرات مستحق اطاعت قرار پائے ہیں اکتسابیہ نہ ہوں بلکہ مثل رسول ان کے یہ صفات و کمالات وہبیہ ہوں۔ چونکہ رسول و اولی الامر کی اطاعت ایک ہی حیثیت رکھتی ہے اسی لیے رسول و اولی الامر کی اطاعت کے لیے فقط ایک اطیعوا کا صیغہ استعمال ہوا ہے جس سے دونوں کی اطاعت کی مساوات ثابت ہے۔ اطاعت کی مساوات کا تقاضا ہے کہ رسول و اولی الامر صفات و کمالات میں مساوی ہوں۔ پس ثابت ہوا کہ آیت میں اولی الامر سے مراد وہ ہستیاں ہیں جو خصوصیات نبوت کے علاوہ تمام کمالات میں رسول کے مساوی ہوں۔ جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مساوات آیۂ انفسنا سے ثابت کی جا چکی ہے۔

آیت میں تینوں اطاعتوں کا حکم فرمایا گیا ہے اور تینوں اطاعتیں ساتھ ساتھ ہوں گی کیوں کہ واو حرف عطف جمع کے لیے ہے پس قیامت تک ہر زمانہ میں اولی الامر میں سے کسی ایک فرد کا وجود ضروری ہے۔ قیامت تک کوئی زمانہ ایسا فرض نہیں کیا جا سکتا جس میں اولی الامر میں سے کسی فرد کا وجود نہ ہو۔ چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ
اعراف ع

ہماری مخلوق میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو حق کی ہدایت کرتے ہیں اور حق کے ساتھ انصاف کرتے ہیں

اس آیت کی تفسیر میں علامہ خازن بغدادی لکھتے ہیں:

وفی الآیۃ دلیل علی انہ لا یخلو زمان من قائم بالحق یعمل بہ ویہدی الیہ	اس آیت میں اس امر پر دلیل ہے کہ قیامت تک ہر زمانہ میں ایک ایسا شخص ضرور موجود رہے گا کہ جو حق کا قائم کرنے والا حق پر عمل کرنے والا اور حق کی طرف ہدایت کرنے والا ہوگا۔
تفسیر خازن جلد دوم ص ۲۲۲ مطبوعہ مصر	

قال العلامہ حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد امام حسن علیہ السلام خلق کے امام ہیں۔ امام حسنؑ کے بعد امام حسینؑ اور ان کے بعد علی ابن الحسینؑ ان کے بعد محمد بن علی ان کے بعد جعفر ابن محمد ان کے بعد موسیٰ ابن جعفر ان کے بعد علی بن موسیٰ الرضا ان کے بعد محمد بن علی الجواد ان کے بعد علی بن محمد الہادی ان کے بعد الحسن ابن علی العسکری ان کے بعد محمد ابن الحسن صاحب الزمان صلوات اللہ وسلامہ علیہم اجمعین ائمہؑ برحق ہیں۔ اس لیے کہ امام سابق کی امام لاحق پر نص موجود ہے۔ اور ان سابقہ دلیلوں کی وجہ سے جو امامت جناب امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے بیان میں مذکور ہوئیں۔

قال الشارحؒ مصنف علیہ الرحمہ اثبات امامت جناب امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ السلام سے فارغ ہو چکے تو باقی ائمہ معصومین علیہم السلام کی امامت کا بیان شروع کیا۔ ان حضرات کی امامت پر چند دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل:

ان حضرات کی امامت پر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جانب سے نصوص وارد ہیں۔ منجملہ ان نصوص کے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا امام حسین علیہ السلام کے متعلق ارشاد فرمانا ہے کہ:

ولدی الحسین هذا امام	یہ میرا بیٹا حسین امام ہے امام کا
ابن امام اخو امام ابو	بیٹا ہے امام کا بھائی ہے نو اماموں
ائمة تسعة تاسعهم قائمهم	کا باپ ہے جن میں کا نواں قائم ہے
افضلهم	اور نواں ان میں افضل ہے۔

منجملہ ان نصوص کے وہ حدیث ہے جس کے راوی جابر ابن عبد اللہ انصاری ہیں۔ جابر

نے بیان کیا جب آیہ یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ نازل ہوا تو میں نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم کو اللہ کی معرفت ہو گئی جس کی وجہ سے ہم نے اللہ کی اطاعت کی آپ کی معرفت بھی ہو گئی جس کی وجہ سے ہم نے آپ کی اطاعت کی یا رسول اللہ آیت میں اولی الامر سے کن ہستیوں کو مراد لیا گیا ہے جن کی اطاعت کا اللہ نے ہم کو حکم فرمایا ہے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جابر یہ اولی الامر میرے جانشین اور میرے بعد اولیائے امر ہیں جن میں سے پہلا میرا بھائی علی ابن ابی طالب علیہ السلام ہے، علی ابن ابی طالب علیہ السلام کے بعد علی کا بیٹا حسنؑ اور حسنؑ کے بعد حسینؑ حسینؑ کے بعد علی ابن الحسینؑ، علیؑ ابن الحسینؑ کے بعد محمد ابن علی (امام محمد باقر علیہ السلام) اے جابر تم امام محمد باقر علیہ السلام سے ملاقات کرو گے پس جب ان سے ملاقات کرو تو انہیں میرا سلام پہنچا دینا اور محمدؑ ابن علی کے بعد جعفرؑ ابن محمد ان کے بعد موسیٰؑ بن جعفر ان کے بعد علی ابن موسیٰ ان کے بعد محمدؑ ابن علی ان کے بعد علی ابن محمد ان کے بعد الحسنؑ بن علی العسکری ان کے بعد محمدؑ ابن الحسن العسکری علیہم السلام امام ہوں گے محمدؑ ابن الحسن العسکری زمین کو عدل و انصاف سے اسی طریقہ سے پر کردیں گے جس طریقہ سے وہ ظلم و جور سے بھر چکی ہوگی۔

منجملہ ان نصوص کے وہ حدیث ہے جس میں جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ خداوند عالم نے تمام ہی روز جمعہ کا انتخاب فرمایا اور مہینوں میں ماہ رمضان کو منتخب فرمایا اور شبوں میں شب قدر کو چنا اور انسانوں میں انبیاء کو برگزیدہ فرمایا اور انبیاء میں رسولوں کو منتخب فرمایا اور رسولوں میں میرا انتخاب ہوا اور مجھ سے علی کو منتخب فرمایا اور علی سے حسنؑ و حسینؑ کو منتخب فرمایا اور حسینؑ سے اوصیاء کو منتخب فرمایا جو حسین علیہ السلام کی

اولاد میں ہوں گے مصر و اوصیا گمراہ کرنے والوں کی تحریف اور مبطلین کی من گھڑت باتوں اور جاہلوں کی تاویل سے دین اسلام کو پاک و صاف کرتے رہیں گے۔

دوسری دلیل

امام برحق کی امامت پر نصوص متواترہ ہیں اور یہ نصوص اس کثرت سے ہیں کہ جن کا احصار و شمار نہیں کیا جا سکتا۔ علمائے امامیہ نے ہر صدی میں ان نصوص کو بطریق تواتر نقل کیا ہے۔

تیسری دلیل

امام کا معصوم ہونا واجب ہے اور ائمہ اثنا عشر کے علاوہ کوئی معصوم نہیں ہے پس ائمہ اثنا عشر کے علاوہ کوئی امام نہیں ہے۔ عصمت کا ذکر شرائط امامت میں کر چکے ہیں اور یہ امر کہ ائمہ اثنا عشر کے علاوہ کوئی معصوم نہیں ہے وہ اس لیے کہ مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ ائمہ اثنا عشر علیہم السلام کے علاوہ کسی کی عصمت کا دعویٰ نہیں کیا گیا۔ البتہ ائمہ اثنا عشر علیہم السلام کی عصمت کا ہر زمانہ میں دعویٰ کیا گیا ہے۔ پس یہی ائمہ اثنا عشر ائمہ برحق ہیں ان کے علاوہ کوئی امام نہیں ہے۔

چوتھی دلیل

ائمہ اثنا عشر علیہم السلام اپنے اپنے زمانہ میں افضل اہل زمانہ تھے جیسا کہ اہل اسلام کی کتب سیر و تواریخ سے ثابت ہے۔ پس امامت کے لیے یہی حضرات متعین ہیں ورنہ تفضیل مفضول علی الافضل لازم آئے گی جو عقلاً قبیح ہے۔

پانچویں دلیل

ائمہ اثنا عشر علیہم السلام میں سے ہر ایک نے دعوائے امامت کیا اور معجزات کو ظاہر

فرمایا پس ان حضرات میں سے ہر ایک امام برحق ہے جن کا بیان گزر چکا ان حضرات کے معجزات کو علمائے امامیہ نے نقل کیا ہے جو ان کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ان کتابوں میں علامہ راوندی کی تصنیف خرائج اور دیگر علمائے اسلام کی کتب (جن میں ان حضرات کے معجزات کو جمع کیا گیا ہے) کا مطالعہ ان حضرات کے معجزات پر اطلاع پانے کے لیے کافی ہوگا۔

فائدہ

بارھویں امام علیہ السلام یعنی محمد ابن الحسن العسکری القائم المنتظر المہدی عجل اللہ ظہورہ ۲۵۵ھ میں پیدا ہوئے آپ اپنی ولادت کے وقت سے اس وقت تک زندہ ہیں اور آخر زمان تکلیف تک باقی رہیں گے کیوں کہ ہر زمانہ میں امام معصوم کا وجود ضروری ہے اس لیے کہ وجود امام معصوم پر جو دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔ وہ امام میں کسی زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اور آپ کے علاوہ کوئی معصوم نہیں ہے پس آپ ہی امام ہیں آپ کی طول عمر کو نظر استبعاد (تعجب) دیکھنا باطل ہے اتنی طولانی عمر بعید از عقل نہیں ہے خصوصاً جب کہ گزشتہ زمانہ میں اس سے کہیں دراز عمر والے سعید بھی گزر چکے ہیں اور شقی بھی۔ آپ کی غیبت کا سبب یا تو وہ مصلحت باری تعالیٰ ہے جس کو باری تعالیٰ عز اسمہ ہی جانتا ہے یا آپ کی غیبت کا سبب دشمنوں کی کثرت اور مددگاروں کی قلت ہے۔ آپ کی غیبت کا سبب حکمت باری تعالیٰ اور خود ان حضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ حکمت باری تعالیٰ اور عصمت آنحضرت علیہ السلام کا مانع لطف قرار پانا جائز نہیں۔ آپ کا ظہور لطف ہے جو بندوں کو طاعت سے قریب اور معصیت سے دور کرنے والا ہے پس تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ کی غیبت کا سبب غیر ہے جو دشمن اسلام ہے۔

محقق طوسی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ:

وجودہ الامام لطف وتصرفہ	امام کا وجود لطف باری تعالیٰ ہے اور
لطف آخر وعدمہ منا	امام کا تصرف دوسرا لطف ہے اور امام
	کی غیبت کا سبب بندے ہیں

اے پالنے والے انسان کی کشادگی میں تعجیل فرما اور ہم کو ان کی کامیابی دکھا اور ہمیں ان کے متبعین و ناصرین میں سے قرار دے اور ہمیں ان کی اطاعت و رضا جوئی کی توفیق عنایت فرما اور ان کی مخالفت اور ان کے غضب سے ہمیں محفوظ رکھ۔ حق اللہ قائل؛ عشق کا واسطہ:

تشریح مترجم

امام حسن علیہ السلام سے امام مہدی عجل اللہ فرجہ تک گیارہ کے گیارہ ائمہ علیہم السلام کی امامت پر وہ تمام دلائل قائم ہیں جو وجوب امامت کے بیان میں مذکور ہوئیں منجملہ ان دلیلوں کے ایک دلیل یہ ہے کہ:

امام کو افضل اہل زمانہ ہونا چاہیئے۔ افضل کی موجودگی میں مفضول مستحق امامت نہیں ہو سکتا اسی دلیل کی طرف امام رضا علیہ السلام نے اپنے ایک کلام میں اشارہ فرمایا ہے صاحب اسرار الشہادۃ لکھتے ہیں:

قال المامون لعلی بن موسی	مامون رشید نے امام رضا علیہ السلام
الرضا علیہ الصلوۃ والسلام	کی خدمت میں عرض کیا کہ آپ کے دادا
ما الدلیل علی خلافۃ	آپ کے دادا امیر المومنین علی ابن
جدك امیر المؤمنین علی ابن	ابی طالب علیہ السلام کی خلافت پر

ابی طالب علیہ السلام قال علیہ السلام انفسنا قال لولا نسائنا قال علیہ السلام لولا ابنائنا۔

کیا دلیل ہے امام نے فرمایا کہ آپ کی خلافت پر قول باری تعالیٰ انفسنا برہان واضح ہے مامون نے جواب میں کہا حضرت علیؑ کی خلافت پر انفسنا دلیل ہو سکتا تھا اگر آیت میں نسائنا نہ ہوتا امام علیہ السلام نے فرمایا تمہارا خیال درست ہو سکتا تھا اگر آیت میں ابنائنا نہ ہوتا۔

مامون رشید چونکہ فرقہ معتزلہ سے تعلق رکھتا تھا اس کے نزدیک مفضول کو فاضل پر ترجیح دینا درست تھا امام رضا علیہ السلام نے اسی عقیدہ کے مطابق حضرت امیرالمومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام کی خلافت کا اثبات فرمایا امام رضا علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ عزاسمہ نے آیہ مباہلہ میں جناب امیرالمومنین علی ابن ابی طالب کو نفس رسول فرمایا ہے نفس کے حقیقی معنی کے لحاظ سے حضرت علی علیہ السلام نفس نبی نہ تھے بلکہ آیت میں نفس سے مراد مساوی ہے اور باتفاق مسلمین جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم افضل خلائق ہیں اور حضرت علی علیہ السلام بنص قرآنی رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مساوی ہیں اور افضل کا مساوی افضل ہوتا ہے ورنہ مساوی نہ ہوگا پس ثابت ہوا کہ حضرت علی علیہ السلام بنص قرآنی افضل مخلوقات ہیں آپ کی موجودگی میں اگر کوئی اور شخص خلیفہ ہوگا تو تفضیل مفضول علی الفاضل لازم آئے گی جو عقلاً قبیح ہے۔

مامون رشید جواب دیتا ہے کہ انفسنا خصوصیت پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ آیت میں انفسنا سے قبل نسائنا ہے جو عموم کے لیے ہے اگرچہ بظاہر مخاطب سب [illegible] ہی تشریف لے گئی تھیں مگر نسائنا سے مراد مخصوص ذات علی علیہ السلام [illegible]

ضرور ہے گی یعنی نسائنا میں تمام نساری داخل ہوں اور انفسنا مخصوص بذات علی کے لیے ہو، نسائنا چونکہ عموم پر دلالت کرتا ہے اس لیے انفسنا میں بھی عموم ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مباہلہ انفسنا کے تحت فقط حضرت علی علیہ السلام تشریف لے گئے تھے۔ امام رضا علیہ السلام جواب میں ارشاد فرماتے ہیں کہ تم نسائنا میں عموم مان سکتے تھے اگر نسائنا سے قبل ابنائنا نہ ہوتا۔ ابنائنا باتفاق حسن و حسین علیہما السلام کے لیے ہے اگر نسائنا میں عموم مراد لیا جائے گا تو آیت میں بلاغت نہ رہے گی یعنی ابنائنا میں خصوص اور نسائنا میں عموم۔ فصاحت و بلاغت قرآنیہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب ابنائنا میں خصوص ہے تو نسائنا و انفسنا بھی خصوص ہے نسائنا میں صرف فقط ذات سیدہ سلام اللہ علیہا ہے اور انفسنا سے مراد مخصوص ذات علی علیہ السلام ہے۔

دلیہ احد عشر معصومین علیہم السلام افضل اہل زمانہ تھے امام حسن و امام حسین علیہما السلام کی کی فضیلت پر حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم:

الحسن والحسین سیدا شباب اهل الجنة وابوهما خیر منهما۔	حسن و حسین علیہما السلام جوانان اہل جنت کے سردار ہیں اور ان کے والد ماجد ان سے بہتر ہیں۔

شاہد ہے۔ باقی نو ائمہ علیہم السلام کے متعلق ہم مختصر روایت اہل سنت کی مشہور کتاب ینابیع المودۃ سے لکھتے ہیں۔

امام زین العابدین علیہ السلام

زین العابدین علی بن الحسین	امام زین العابدین ابن امام حسین

علیهما السلام هو الذی	علیہما السلام علم و زہد و عبادت
خلف اباه علما و زهدا و	میں اپنے والد ماجد کے صحیح
عبادة. (ینابیع المودة ص ۴۸۴ و صواعق محرقہ)	جانشین تھے۔
ومن ائمة اهل البیت	ائمہ اہل بیت علیہم السلام میں سے
زین العابدین علیه السلام	امام زین العابدین علیہ السلام ہیں
قال الزهری ما رأیت قرشیا	زہری کا قول ہے کہ میں نے
افضل من علی بن الحسین	کسی قریشی کو علی بن الحسین علیہ
علیه السلام	السلام سے افضل نہیں پایا۔

(ینابیع المودة ص ۴۸۴ و صواعق محرقہ)

حدیث الائمة من قریش کو پیش نظر رکھتے ہوئے تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ کے مقابلہ میں کوئی شخص مستحق امامت نہ تھا۔

امام محمد باقر علیہ السلام

ومن ائمة اهل البیت علیهم	ائمہ اہل بیت علیہم السلام میں سے
السلام ابو جعفر محمد بن	امام ابو جعفر محمد باقر علیہ السلام
علی الباقر علیهم السلام سمی	ہیں۔ آپ کو لقب باقر اس لیے قرار پایا
بذلک لانه بقر العلم و	کہ آپ علم کی گہرائیوں کو توڑتے
شقه فعرف اصله و علم	ہوئے علم کی تہ تک پہنچ گئے تھے
خفیه مجمع علی جلالته وکماله	علم کی باریکیوں اور اسرار علم پر مطلع

ینابیع المودة ص ۳۱۱ بحوالہ فصل الخطاب	تھے آپ کی جلالت قدر وکمال پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔

امام جعفر صادق علیہ السلام

ومن ائمة اهل البيت عليهم السلام ابو عبد الله جعفر الصادق عليه السلام من سادات اهل البيت اتفقوا على جلالته وسيادته (ينابيع ص ۳۱۹)	ائمہ اہل بیت علیہم السلام میں سے ابو عبداللہ جعفر صادق علیہ السلام سادات اہل بیت میں سے تھے۔ آپ کی جلالت قدر اور سرداری پہ مسلمان متفق ہیں۔
وقال الشيخ عبد الرحمن السلمي في طبقات المشائخ الصوفية جعفر الصادق عليه السلام فاق جميع اقرانه من اهل البيت وهو ذو علم غزير في الدين وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وادب كامل في الحكمة۔ (ينابيع المودة ص ۳۱۹)	شیخ عبدالرحمن سلمی نے کتاب طبقات مشائخ صوفیہ میں لکھا ہے کہ امام جعفر صادق علیہ السلام اپنے تمام ہم عصروں سے افضل تھے، دین کے لحاظ سے علم غزیر رکھتے اور دنیوی اعتبار سے زہد کامل کے مالک تھے اور شہوات سے ورع کامل آپ کو حاصل تھا، اور حکمت میں کمال ادب کے مالک تھے۔
وكان جعفر الصادق عليه السلام	امام جعفر صادق علیہ السلام

واسع العلم وافر الحلم وله من الفضائل والمآثر ما لا يحصى (ينابيع ص ۳۲۱)

وسیع العلم اور کثیر الحلم تھے۔ آپ کے فضائل و مناقب کا احصا ممکن نہیں۔

امام موسیٰ کاظم علیہ السلام

ومن ائمة اهل البيت عليهم السلام ابو موسى الكاظم ابن جعفر الصادق عليهما السلام كان عليه السلام صالحا عابدا جوادا حليما كبير القدر كثير العلم كان يدعى بالعبد الصالح وفي كل يوم يسجد لله سجدة طويلة بعد ارتفاع الشمس الى الزوال۔ (ينابيع المودة ص ۳۲۱)

ائمہ اہل بیت علیہم السلام میں سے ابو الحسن موسیٰ کاظم ابن جعفر صادق علیہ السلام ہیں آپ صالح، عابد، سخی، حلیم و عظیم المرتبہ اور کثیر العلم تھے آپ کا لقب عبد صالح تھا۔ روزانہ آفتاب کے کچھ بلند ہونے سے زوال آفتاب تک آپ کی پیشانی مبارک سجدہ الٰہی میں رہتی تھی (یہ طولانی سجدہ قید خانہ میں ہوتا تھا)

امام علی بن موسیٰ الرضا علیہما السلام

روى الحاكم عن محمد بن عيسى عن ابي حبيب قال رايت

حاکم مستدرک میں محمد بن عیسیٰ ابن ابی حبیب سے روایت کی ہے کہ

النبي صلى الله عليه وآله وسلم	نباجی کہتے ہیں کہ میں نے جناب
في المنام في منزل الذي	رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خواب
ينزل فيه ببلدنا الحجاج	میں دیکھا کہ آپ ہمارے شہر میں اس
بن يوسف الثقفي فسلمت	مقام پر تشریف فرما ہیں کہ جہاں حجاج ابن
عليه فوجدت عنده طبقا	یوسف ثقفی اترا کرتا تھا میں نے رسول خدا
من خُوص المدينة فيه	صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سلام کیا اور میں نے
تمر صيحاني فناولني منه	دیکھا کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ
ثماني عشرة فتأولتُ ان	وسلم کے سامنے مدینہ کی کھجور کی بنی ہوئی
اعيش بعددها فلما كان	ایک ٹوکری رکھی ہوئی ہے جس میں صیحانی
بعد عشرين يوما قدم	خرمے ہیں جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ
ابو الحسن علي بن موسى الرضا	وسلم نے ان خرموں میں سے ۱۸ خرمے مجھے
عليه السلام من المدينة	عنایت فرمائے میں نے اس خواب کی تعبیر یہ
ونزل ذلك المنزل فرأيته	خیال کی کہ مجھے خرموں کی تعداد کے موافق
جالسا في موضع الذي كان	ابھی اٹھارہ سال اور زندہ رہنا ہے بیس روز
النبي صلى الله عليه وآله	کے بعد امام رضا علیہ السلام مدینہ سے تشریف
وسلم جالسا فيه وبين يديه	لائے اور اسی مقام پر نزول اجلال فرمایا کہ جہاں
طبق من خُوص المدينة فيه	میں نے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ
تمر صيحاني فسلمت عليه	وسلم کو خواب میں دیکھا تھا میں نے دیکھا کہ
فناولني قبضة من تلك التمر	آپ کے سامنے مدینہ کی کھجور کی بنی ہوئی ایک

فلما هي تملني عشرة فقلت يا ابن رسول الله زدني قال لو زادني لزدتك

(ينابيع المودة ص ۳۰۲ بحواله صواعق محرقہ)

ہوئی جس میں صیحانی خرمے رکھی ہوئی ہے میں نے امام رضا کو سلام کیا آپ نے ایک مٹھی خرمے ان خرموں میں سے مجھے عنایت فرمائے میں نے ان کو گنا تو وہ اٹھارہ تھے میں نے عرض کیا کہ فرزند رسول کچھ اور عنایت فرمایئے آپ نے فرمایا کہ اگر نانا نے زیادہ دیئے ہوتے تو ہم بھی اضافہ کر دیتے لیکن نانا ہی نے تجھے اٹھارہ عنایت فرمائے تھے۔

علامہ مبین فرنگی محلی وسیلۃ النجاۃ میں لکھتے ہیں کہ:

آنحضرت را علم کان ومعدن نیکان از آباء واجداد بمیراث رسیدہ

امام رضا علیہ السلام کو کان جنیوں کا علم جو ازل سے ہے اور ان جنیوں کا علم جو ابد تک چلے گی اپنے آباء واجداد سے بطور میراث پہنچا تھا۔

امام محمد تقی علیہ السلام

ومما اتفق انہ علیہ السلام کان مع الصبیان فی ازقۃ بغداد اذ مر المامون ففر الغلمان

امام محمد تقی علیہ السلام بچوں کے ساتھ بغداد کی گلیوں میں اتفاقاً کھڑے ہوئے تھے کہ ادھر سے ہارون رشید گزرا ہارون رشید کو دیکھ کر تمام بچے

ووقف محمد التقي الجواد	بھاگ گئے لیکن امام محمد تقی علیہ السلام
عليه السلام وسنّه تسع	اپنے مقام پر کھڑے رہے اس
سنين فقال له يا غلام	وقت آپ کا سن مبارک نو سال کا تھا
ما منعك من الانصراف	مامون نے یہ کہا کہ صاحبزادے آپ
فقال لم يكن الطريق	کیوں نہ بھاگ گئے آپ نے فرمایا کہ راستہ
ضيقا فيوسّع لك وبجرم	تنگ نہ تھا وسیع کروں اور جرم نہ تھا، اور
وظني بك حسن	مجھے تجھ سے اس وقت حسن ظن بھی ہے
انك لا تضرّ من لا	کہ بے گناہ کو ضرر نہ پہنچائے گا، مامون رشید
ذنب له فاعجبه	نے آپ کے حسن کلام و حسن صورت پر
كلامه وحسن صورته	تعجب کیا اس کے بعد مامون رشید وہاں
ثم سار وكان معه	سے چلا گیا مامون رشید کے پاس شکاری
بزاة للصيد فلما بعد	باز تھا جب مامون آبادی سے دور نکل گیا
عن العمارة ارسل بازه	تو اس نے باز کو ایک چکور پر چھوڑا، باز
على دراجة فغاب	مامون کی آنکھوں سے اوجھل ہو گیا۔
البازعنه ثم عاد	تھوڑی دیر کے بعد باز جب فضائے
من الجو في منقاره	آسمانی سے پلٹا تو اس کی چونچ میں ایک
سمكة صغيرة فيها	چھوٹی سی مچھلی تھی جو زندہ تھی مچھلی
اثر الحياة فتعجب ورجع	کو دیکھ کر مامون کو تعجب ہوا اور واپس
فرأى الصبيان على حالهم	پلٹا تو بچوں کو اسی مقام پر پایا

فنفروا الا محمد التقی علیہ السلام فقال لہ المامون ما فی یدی فقال ان اللہ عز و جل خلق بقدرتہ فی الجو بحرا و خلق فیہ سمکا صغارا تصیدھا بزاۃ الملوک فیمتحن بہا سلالۃ اھل بیت المصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم فقال لہ انت ابن علی الرضا علیہ السلام حقا و بالغ فی اکرامہ

ماموں کو دیکھ کر بچے بھاگ گئے لیکن امام محمد تقی علیہ السلام اپنے مقام پر کھڑے رہے مامون رشید نے امام محمد تقی سے دریافت کیا کہ میرے ہاتھ میں کیا ہے امام محمد تقی علیہ السلام نے جواب میں فرمایا کہ خدائے عز و جل نے اپنی قدرت سے فضا میں ایک سمندر کو پیدا کیا ہے اور اس میں چھوٹی چھوٹی مچھلیاں پیدا کی ہیں جن کو بادشاہوں کے باز شکار کرتے ہیں پھر ان کے ذریعہ خاندان رسالتمآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا امتحان لیا جاتا ہے مامون کی زبان سے بے ساختہ نکلا کہ آپ امام رضا علیہ السلام کے فرزند ہیں اور مامون رشید نے بہت زیادہ آپ کی تعظیم و تکریم کی۔

(ینابیع المودۃ صفحہ ۳۰۵ بحوالہ صواعق محرقہ ابن حجر مکی)

امام علی نقی علیہ السلام

علی النقی علیہ السلام وھو وارث ابیہ علما و

امام علی نقی علیہ السلام اپنے والد بزرگوار جناب امام محمد تقی کے علم و کمال و سخاوت

كما لا مختار و نقل	ہیں وارث تھے مسعودی نے
المسعودي ان المتوكل	نقل کیا ہے کہ متوکل نے تین
امر بثلاثة من	درندوں کے لانے کا حکم دیا اس
السباع فجيئ بها في	کے حکم کے مطابق تین درندوں کو متوکل
صحن قصره ثم دعا الامام	کے قصر میں چھوڑ دیا گیا پھر متوکل نے
علياً النقي عليه السلام	امام علی نقی علیہ السلام کو بلایا جب آپ
فلما دخل اغلق باب	قصر متوکل میں داخل ہو گئے تو قصر کا
القصر عنه فدارت	دروازہ بند کر دیا گیا وہ تینوں درندے امام
السباع حوله وخضعت	علیہ السلام کے چاروں طرف طواف کرنے
له وهو يمسحها بكمه	لگے اور آپ کے مطیع و فرمانبردار ہو گئے
ثم صعد الى المتوكل	امام علیہ السلام نے اپنی آستین کو ان کی
وتحدث معه ساعة	پشتوں پر پھیرا اس کے بعد امام قصر کے
ثم نزل ففعلت	اوپر متوکل کے پاس تشریف لے گئے اور
السباع معه كفعلها	ایک گھنٹہ متوکل سے باتیں کرنے کے بعد قصر
الاول حتى خرج فاتبعه	سے نیچے اترے تو درندوں نے آپ کے ساتھ
المتوكل بجائزة عظيمة	اپنا پہلا سا عمل کیا یہاں تک کہ امام قصر سے
فقيل للمتوكل ان	باہر تشریف لائے متوکل نے دیکھ کر ایک تحفہ
ابن عمك يفعل بالسباع	عظیم لے کر امام کے پیچھے دوڑا متوکل سے
ما رايت فافعل بها	کہا گیا کہ تمہارے چچا زاد بھائی کے ساتھ

ما فعل ابن عمك	زیج ومندوں نے جو عمل کیا تھا اس کو تم
قال انتم ترید ون	نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا ہے
قتل تم امر هم ان	متوکل تو بھی امام علی نقی کے طریقہ پر زندوں
يقشوا.	کے ساتھ عمل کر متوکل نے جواب دیا کہ تم
ینابیع المودة	میرا قتل چاہتے ہو اس کے بعد متوکل نے حکم
ص ۳۰۷	دیا کہ اس واقعہ کو چھپایا جائے ظاہر نہ کیا جائے۔

(متوکل عباس بن عبد المطلب کی اولاد سے تھا اور امام علیہ السلام کا سلسلہ نسب بھی عبد المطلب تک پہنچتا ہے اس لیے آپ کو متوکل کا ابن عم کہا گیا)

ملا عبد الرحمٰن جامی اپنی کتاب شواہد النبوۃ میں امام علی نقی علیہ السلام کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ متوکل کے پاس ایک شعبدہ باز آیا۔ متوکل نے اس شعبدہ باز سے کہا کہ اگر امام علی نقی علیہ السلام پر کوئی شعبدہ دکھاؤ تو ہم تمہارے کمال کے قائل ہو جائیں۔ اس شعبدہ باز نے وعدہ کر لیا۔ امام علی نقی علیہ السلام کو مدعو کیا گیا۔ دربار میں دسترخوان بچھایا گیا۔ متوکل و شعبدہ باز و دیگر اعیان دربار دسترخوان پر موجود تھے امام علی نقی علیہ السلام بھی دسترخوان پر موجود تھے امام علی نقی علیہ السلام نے روٹی کی طرف ہاتھ بڑھایا۔ تو روٹی آپ کے سامنے سے سرک گئی۔ متوکل و شعبدہ باز ایک دوسرے کو دیکھ کر مسکرانے لگے۔ امام علی نقی علیہ السلام نے دوسری مرتبہ روٹی کی طرف ہاتھ بڑھایا۔ تو اس مرتبہ بھی روٹی سرک گئی۔ متوکل و شعبدہ باز پھر مسکرائے۔ جب تیسری مرتبہ بھی شعبدہ باز نے یہی حرکت کی۔ تو امام علیہ السلام نے شیر کی اس تصویر کی طرف دیکھا جو دربار میں آویزاں تھی اور فرمایا:

کن اسدا وافترس هذا الرجل	اے تصویر شیر ہو جا اور اس ملعون کو نگل جا

امام نے یہ فرمایا ہی تھا کہ تصویر شیر ہو گئی اور شعبدہ باز ملعون کو نگل گئی۔ اور امام علیہ السلام کا حکم
پاتے ہی پھر تصویر بن گئی۔ اس واقعہ سے متوکل بیہوش ہو کر گر پڑا۔ ہوش میں آیا تو امام علیہ السلام
کی خدمت میں عرض کرنے لگا۔ مولا تصویر کو حکم دیجیے کہ شعبدہ باز کو اُگل دے۔ امام علیہ السلام نے
فرمایا کیوں کیا تم اس کو شعبدہ سمجھتے ہو یہ شعبدہ نہیں ہے بلکہ معجزہ ہے۔ یہ تصویر اسی طریقہ سے
شیر بن گئی جس طریقہ سے عصائے موسیٰ اژدہا بن گیا تھا۔ اگر عصائے موسیٰ جادوگروں کی رسیوں
کو اُگل دیتا۔ تو یہ تصویر بھی اس ملعون کو اُگل دیتی ؎

امام حسن عسکری علیہ السلام

اجل اولاد الامام النقی	امام علی نقی علیہ السلام کی اولاد میں
النقی علیہ السلام ابو محمد	سب سے بزرگ و جلیل القدر حضرت
الحسن العسکری علیہ	امام ابو محمد حسن عسکری علیہ السلام ہیں
السلام وُلد سنة اثنین و	جن کی ولادت ۲۳۲ھ میں ہوئی
ثلاثین و مائتین و لما	تھی جب آپ کو قید کر لیا گیا۔ تو
حبس قحط الناس بسر	لوگوں میں قحط پڑا۔ خلیفہ معتمد بن متوکل
الخلیفة المعتمد ابن	عباسی نے مسلمانوں کو حکم دیا۔ کہ
المتوکل الناس بالخروج	طلب باراں کے لیے صحرا میں جائیں اور
الی الاستسقاء ثلاثة ایام	تین روز تک برابر جاتے رہیں لیکن
فلم یسقوا فخرج النصاری	بارش نہیں ہوئی مسلمانوں کے بعد نصاریٰ
ومعهم راهب وكلما	دعا کے لیے صحرا میں آئے جن کے ساتھ

مد يديه الى السماء غيمت وامطرت ثم في اليوم الثاني كذلك فشك بعض الناس وبهتوا وهمّ بعضهم بذلك فشق ذلك على المعتمد فامر باحضار الحسن العسكري عليه السلام فلما حضر عنده قال له المعتمد ادرك امة جدك رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قبل ان يهلكوا فقال له الامام الحسن العسكري عليه السلام ان النصارى يخرجوا غداً وأُزيل الشك ان شاء الله تعالى وكلم المعتمد في اطلاق اصحابه من السجن فاطلقهم له فلما خرج

ایک راہب تھا وہ راہب جس وقت بھی دعا کے لیے ہاتھ اٹھاتا تھا ابر گھر آتا تھا اور بارش ہو جاتی تھی دوسرے روز بھی ایسا ہی ہوا اس واقعہ سے بعض مسلمانوں کے دل میں حقانیت اسلام کے متعلق شک پیدا ہوا اور بعض نے مرتد ہو کر دین نصاریٰ اختیار کر لیا معتمد پر یہ واقعہ گراں گذرا پس اس نے امام حسن عسکری کو قید خانے سے بلا بھیجا پس جب آپ معتمد کے پاس تشریف لائے تو معتمد نے کہا کہ تدارک کیجئے اپنے نانا رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امت کی اس سے قبل کہ یہ امت ہلاک ہو جائے امام حسن عسکری علیہ السلام نے فرمایا کہ نصاریٰ دعا کے لیے کل پھر صحرا میں آئیں میں انشاء اللہ شکوک و شبہات کو دور کروں گا امام حسن عسکری علیہ السلام نے معتمد سے فرمائش کی کہ امام کے اصحاب کو قید سے رہا کر دیا جائے چنانچہ معتمد نے امام علیہ السلام کی خاطر آپ کے اصحاب کو بھی قید سے رہا کر دیا پس

الراهب مع النصارى	جس وقت راہب نصاریٰ کے ساتھ
فرفع يده الى السماء	دعائے باراں کے لیے صحرا میں آیا اور
فغيمت وامطرت فامر	دعا کے لیے ہاتھ بلند کیے تو ابر چھا گیا اور
الحسن عليه السلام بالقبض	بارش ہو گئی امام حسن عسکری علیہ السلام نے
ما في يد الراهب فقبض	حکم فرمایا کہ راہب کے ہاتھ میں جو شے ہے
فاذا فيها عظم آدمي	اس کو چھین لیا جائے دیکھا گیا تو راہب
فأخذ من يده و	کے ہاتھ میں کسی انسان کی ہڈی تھی اس ہڈی کو
قال له استسق.	راہب کے ہاتھ سے لے لیا گیا اور امام حسن عسکری
فرفع يده فزال الغيم	نے راہب سے فرمایا کہ طلب باراں کے لیے دعا
وظهرت الشمس فتعجب	کرو راہب نے دعا کے لیے ہاتھ اٹھائے تو بجائے
الناس فقال المعتمد ما	بارش کے مطلع صاف ہو گیا اور دھوپ نکل آیا
هذا يا ابا محمد فقال	لوگوں نے تعجب کیا معتمد نے امام عسکری کی
هذا عظم نبي قد	خدمت میں عرض کیا کہ اے ابو محمد یہ کیا بات تھی
ظفر به هذا الراهب	امام نے فرمایا کہ کسی نبی کی ہڈی ہے جو راہب
وما كشف عظم نبي	کو کہیں سے ہاتھ آ گئی تھی نبی کی ہڈی کو یہ خاصیت
تحت السماء الا هطلت	ہے کہ جب بھی زیر آسمان لائی جائے گی بارش
بالمطر فامتحنوا ذلك	ہو جائے گی لوگوں نے اس ہڈی کا چند مرتبہ امتحان
فظهر الشيء بعينه	کیا اور ویسا ہی ہوا جیسا کہ امام حسن عسکری علیہ السلام
فكان كما قال وزالت	نے فرمایا تھا لوگوں کا شک زائل

الشبهة عن الناس
ومنهم الامام الحسن
العسكري عليه السلام في
داره و توفي سنة ستين
ومائتين ودفن عند
ابيه وعمره ثمان و
عشرون سنة و يقال
انه مات بالسم ايضاً و
لم يخلف غير ولده ابي
القاسم محمد الحجة وعمره
عند وفات ابيه خمس
سنين لكن اتاه الله تبارك
وتعالى له العلم والحكمة
وهو القائم المنتظر
لانه ستر و غاب فلم
يعرف اين ذهب
(ينابيع المودة ص ۳۰۲
بحواله صواعق محرقه
ابن حجر مكی)

ہو گیا اور امام حسن عسکری علیہ السلام
اپنے بیت الشرف کیطرف رہتے تھے
۲۶۰ھ میں آپ کی وفات واقع
ہوئی اور اپنے باپ امام علی نقی
علیہ السلام کے پہلو میں دفن ہوئے
اس وقت آپ کا سن مبارک
اٹھائیس سال کا تھا اور بیان کیا جاتا
ہے کہ آپ کی شہادت بھی زہر سے واقع
ہوئی اور آپ نے صرف اپنے اکلوتے فرزند
ابوالقاسم محمد الحجۃ کے اولاد میں سے کسی
کو نہیں چھوڑا جن کی عمر شریف باپ کے
انتقال کے وقت صرف پانچ سال کی
تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے اسی سن میں
آپ کو علم و حکمت کی دولت سے مالا مال
فرما دیا تھا آپ ہی کو قائم منتظر کہا
جاتا ہے کیونکہ آپ لوگوں کی نظروں
سے پوشیدہ و غائب ہو گئے اور
یہ معلوم نہ ہو سکا کہ آپ کہاں تشریف
لے گئے ہیں ۔

الامام الحجۃ المنتظر المہدی عجل اللہ ظہورہ

قالوا آتاه الله تبارك وتعالى الحكمة وفصل الخطاب وجعله آية للعالمين كما قال تعالى ﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ وقال تعالى ﴿وَقَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ وطوّل الله تعالى عمره كما طوّل عمر الخضر والياس عليهما السلام وقال بعض كبار العارفين يعني الشيخ محي الدين العربي في ذكر المهدي عليه السلام فانه يكون معه ثلاثة

علماء کا قول ہے کہ امام قائم منتظر عجل اللہ ظہورہ کو بچپن ہی میں خدائے تبارک و تعالیٰ نے حکمت و فصل خطاب عنایت فرمایا تھا اور اللہ جل شانہ نے آپ کو عالمین کے لیے آیت قرار دیا ہے جیسا کہ جناب یحییٰ کے متعلق ارشاد ہے اے یحییٰ کتاب کو قوت کے ساتھ لے لو اور ہم نے یحییٰ کو بچپنے میں ہی نبوت دے دی تھی اور حضرت عیسیٰ کے بارے میں ارشاد ہے کہ جب مریم سے قوم نے دریافت کیا کہ یہ بچہ کہاں سے آیا جناب مریم نے عیسیٰ کی طرف اشارہ کیا کہ انہی سے دریافت کرو تب مریم کی قوم نے کہا کہ ہم اس بچے سے کس طرح کلام کریں کہ جو ابھی گہوارہ میں ہے باری تعالیٰ نے حضرت امام منتظر عجل اللہ ظہورہ کی عمر کو بھی ایسی ہی طولانی فرمایا جس طرح سے خضر و الیاس کو عمر طولانی عطا فرمائی

ماءة وستون رجلا	اور جمیع عارفین کاملین شیخ محی الدین عربی نے
من رجال الله الكاملين	امام قائم منتظر علیہ الصلوۃ والسلام کے تذکرہ
يبايعونه بين الركن	میں لکھا ہے کہ جب آپ ظاہر ہوں گے تو
والمقام اسعد الناس	۳۶۰ شہزادے کامل اولیاء جو آپ کے
به اهل الكوفة و	ساتھ ہوں گے جو رکن و مقام کے درمیان
يقسم المال بالسوية	آپ کی بیعت کریں گے اور کوفہ کے لوگوں کو آپ کی
ويعدل في الرعية و	وجہ سے سعادت حاصل ہوگی اور آپ سب
يفصل في القضية و	برابر مال کو تقسیم کریں گے اور ملک کی تقسیم میں
يخرج على فترة من	انصاف کریں گے سب میں عدل و انصاف
الدين ومن ابى قتل	فرمائیں گے قضایا کو حق کے ساتھ فیصل فرمائیں
ومن نازعه خذل	گے دین کے ختم ہونے پر آپ ظاہر ہوں گے
يظهر من الدين	جو شخص آپ کی امامت کا انکار کرے گا اس کو قتل
ما هو الدين عليه	کر دیا جائے گا اور جو شخص آپ سے جنگ کرے گا وہ
في نفسه ما لو كان	ذلیل ہوگا اور آپ حقیقی دین کو ظاہر فرمائیں گے
رسول الله صلى الله	گویا آپ کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خود
عليه وآله وسلم كان	ہیں تو وہی حکم فرمائیں گے جو آنحضرت فرماتے
يحكم به واعدائه	اور مجتہدین کی تقلید کی جا رہی ہوگی آپ کے
الفقهاء المقلدون	دشمن ہوں گے لیکن آپ کی تلوار کے خوف
يدخلون تحت حكمه	و رعب اور دبدبہ سے مال دنیا کے لالچ

خوفاً من سيفه و
سطوته و رغبة فيما
لديه بيعه العارفون
بالله تعالى من اهل
الحقائق عن كشف
و شهود بتعريف الهي
و له رجال يقيمون
دعوته و ينصرون
هم الوزراء يحملون
اثقال المملكة هو السيّد
المهدي من آل
محمّد صلى الله عليه و
آله و سلم هو الوابل
الوسمي اذا يجود و هو
خليفة مسدّد يفهم
منطق الحيوان و يسري
عدله في الانس و
الجان۔

کی وجہ سے آپ کے زیر اثر
ہو جائیں گے۔ اور وہ کاملین عارفین
جو کشف و شہود کی وجہ سے حقائق
اشیاء پر مطلع ہوں گے خدا کی معرفت
کی وجہ سے آپ کی بیعت کریں گے اور آپ کے
کچھ مخصوص [illegible] ہوں گے جو
آپ کی [illegible] دعوت الی
الحق کو قائم کرنے والے ہوں گے
یہی مرد آپ کے وزراء ہوں گے
جو بار حکومت کو اٹھائے ہوئے ہوں گے
امام قائم منتظر علیہ الصلوٰۃ والسلام
یہی مہدی آل محمد میں آپ کی جود و سخا ابر
بارش کے طریقہ پر ہوگی اللہ
تعالیٰ کے خلیفہ برحق یہی ہوں
گے۔ حیوانات کی زبان
سمجھیں گے۔ ان کی عدالت
جن و انس دونوں میں
جاری ہوگی۔

(ينابيع المودة ص ۴۶۵ بحواله فصل الخطاب)

وفی تاریخ الاحمدی ص ۳۹۵ نقلاً عن روضۃ الاحباب:

تولد آن دُرِّ درجِ ولایت بقول اکثر	اس گوہر صدف ولایت کی تاریخ
روایات در نصف شعبان ۲۵۵ھ	پیدائش اکثر روایات کے مطابق ۱۵
در سامرہ اتفاق افتاد چون متولد شد	شعبان ۲۵۵ھ ہے۔ آپ ناف بریدہ
ناف بریدہ و ختنہ کردہ بر ذراع ایمن او	ختنہ کردہ پیدا ہوئے اور آپ کے
نوشتہ بود جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ	داہنے کندھے پر یہ آیت لکھی تھی حق آیا
إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا	اور باطل مٹ گیا اور باطل تو مٹنے ہی
	والا تھا۔

و ایضاً فی ہذا التاریخ ص ۳۹۸ نقلاً عن شیخ عبدالوہاب الشعرانی فی کتابہ الیواقیت والجواہر

وهو باقٍ الی ان یجتمع	امام قائم منتظر علیہ الصلوٰۃ والسلام
بعیسی ابن مریم علیهما السلام	موجود ہیں یہاں تک کہ آپ عیسیٰ ابن مریم
فیکون عمره الی وقتنا هذا	علیہما السلام کے ساتھ جمع ہوں گے آپ
سبع مائة وثلاث سنین	کی عمر شریف ہمارے زمانہ میں یعنی ۹۵۸ھ
	میں ۷۰۳ سال کی ہے۔

ہر زمانہ میں وجود امام پر استدلال اور غیبت امام علیہ السلام کے متعلق شبہات کا ازالہ

باری تعالیٰ جل اسمہ قرآن مجید میں ارشاد فرماتا ہے:

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ	اللہ وہ ہے کہ جس نے اپنے رسول کو
بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ	ہدایت اور دین حق کے ساتھ اس لیے بھیجا۔
عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ	کہ اس دین حق کو تمام ادیان پر غالب قرار دے
	اگرچہ مشرکین کو یہ امر ناگوار گزرے

اس آیت میں دین کے غلبہ سے دلیل و برہان کا غلبہ مراد نہیں ہے کیونکہ آدم سے تمام علیہم الصلوٰۃ والسلام تک تمام انبیاء ایک ہی دین کو لے کر آئے جو دین حق تھا۔ یہ دین حق ہر زمانہ میں غلبہ برہانی کے لحاظ سے تمام ادیان پر غالب رہا ہے یہ غلبہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور نہ اس غلبہ کو غرض بعثت جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرار دیا جا سکتا ہے پس تسلیم کرنا پڑے گا کہ غلبہ سے مراد غلبہ ظاہری ہے یعنی آیت کا مقصد یہ ہے کہ اسے رسول ہم نے تم کو اس لیے رسول بنا کر بھیجا ہے کہ روئے زمین پر دین حق کے علاوہ کوئی دین نہ رہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے رسول ہونے کی غرض وغایت یہ ہے کہ تمام روئے زمین پر دین حق ہی رہے دین حق کے علاوہ کوئی دین باقی نہ رہے۔

ارباب عقل ودانش پر یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ جب تک شے کی غرض وغایت وجود میں نہ آ جائے اس وقت تک شے کو موجود رہنا چاہیے۔ اگر علت غائی کے وجود میں آنے سے قبل شے معدوم ہو گئی تو فاعل کا جاہل ہونا لازم آئے گا یعنی شے کے بنانے والے کو یہ علم نہ تھا کہ اس شے کی موجودگی میں علت غائی وجود میں نہ آئے گی۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ وجود میں دین اسلام کو یہ غلبہ حاصل نہیں ہوا کہ دین اسلام کے علاوہ روئے زمین پر کوئی دین نہ رہا ہو تو کیا معاذ اللہ باری تعالیٰ کو یہ علم نہ تھا کہ زمانہ وجود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں دین اسلام کو یہ غلبہ حاصل نہ ہو گا پس بر تقاضائے عقل و ایمان اجزائے رسالت میں سے کسی نہ کسی جزو کو ہر زمانہ میں اس وقت تک موجود رہنا ضروری ہے کہ جب تک دین اسلام کو تمام ادیان پر اپنی مستقل غلبہ حاصل نہ ہو جائے کہ روئے زمین پر دین اسلام کے علاوہ کوئی دین باقی نہ رہے۔ خواہ وہ جزو رسالت ظاہر ہو یا غائب بہر حال موجود رہنا چاہیے ورنہ باری تعالیٰ کا معاذ اللہ جاہل ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

وجود قائم آل محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق شبہات اور اُن کا ازالہ

پہلا شبہ:

غیبت اور عدم میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی غیبت امام اور عدم امام عدم افادہ میں برابر ہیں جب دونوں برابر ہیں تو غیبت امام تسلیم کرنے میں کیا فائدہ ہے

جواب:

غیبت اور عدم دونوں برابر نہیں ہیں اس لیے کہ امام کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اللہ پر اعتراض لازم آتا ہے کہ بندوں کی ہدایت اور حفاظت شریعت کے لیے کوئی ہادی مقرر نہیں فرمایا اور غیبت کی صورت میں اللہ پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا بلکہ سبب غیبت کو دیکھا جائے گا غیبت امام کا سبب بندے ہیں۔ اللہ غیبت امام کا سبب نہیں ہے۔ محقق طوسی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

وجود الامام لطف و تصرفہ لطف آخر و غیبتہ منا	وجود امام اللہ کا ایک لطف ہے اور امام کا برسر اقتدار ہونا اللہ کا دوسرا لطف ہے اور غیبت امام کا سبب بندے ہیں۔

دوسرا شبہ:

غیبت کی وجہ کیا ہے؟

جواب:

ہم نے گذشتہ بیان میں ثابت کرتے ہیں کہ تقاضائے تربیت محمدیہ علیٰ صاحبہا و آلہ

الالت الصلوٰۃ و لتحیۃ صلوات مانا ہو محافظ شریعت کا ہونا خدا کی طرف سے ضروری ہے اسی محافظ شریعت کو امام کہتے ہیں عقل کے لحاظ سے وجود امام کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

پہلی صورت: خدا امام پیدا نہ کرے خود بندے اس کو قائم کرتے رہیں۔ اس صورت میں تسلسل محال لازم آتا ہے یعنی لامتناہی پیدا جو دماننا پڑے گا جو عقلاً محال ہے نیز ہر شخص میں امام ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔

دوسری صورت: امام اپنی قوت مافوق البشر کے ذریعہ موجود رہے اور جنس کی اس پر کوئی دسترس نہ ہو۔ اس صورت میں بندوں کا مجبور ہونا لازم آتا ہے جو منافی تکلیف ہے۔

تیسری صورت: امام موجود ہو کر غائب ہو جائے چونکہ پہلی دونوں صورتیں باطل ہیں اس لیے فقط ایک یہی صورت رہ جاتی ہے کہ امام موجود ہو اور غائب ہو اور رہ جائے بسبب غیبت غائب رہے۔

تیسرا شبہ:

طول حیات کے متعلق کہا جاتا ہے یعنی امام علیہ السلام اتنے زمانہ تک کس طرح زندہ رہ سکتے ہیں۔

جواب:

اصحاب کہف کے متعلق جو زمانہ تھے نہ معصوم اور نہ اللہ کی طرف سے ہادی تھے قرآن مجید کی صراحت ہے کہ غار میں تین سو نو سال تک سوتے رہے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ   اصحاب کہف اپنے غار میں ۳۰۹ سال

مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا   تک ٹھہرے رہے

اصحاب کہف پر موت طاری نہیں ہوئی کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِيْنِ وَ	اور ہم اصحاب کہف کو داہنے اور بائیں
ذَاتَ الشِّمَالِ	کروٹیں دلا رہے تھے

دوسری آیت میں ہے۔

تَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ	تم اصحاب کہف کو بیدار خیال کرتے ہو
	حالانکہ وہ سوئے ہوتے ہیں۔

اصحاب کہف کا مفصل حال سورہ کہف میں موجود ہے۔ غیر معصوم غیر ہادی کے تین سو نو سال تک سوتے رہنے پر کوئی اعتراض کیا جاتا ہے اور نہ کوئی شبہ وارد ہوتا ہے لیکن امام معصوم ہادی کی طول حیات پر شبہات وارد کیے جاتے ہیں ع

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

جناب عزیر پیغمبر کا تذکرہ قرآن مجید سورہ بقرہ میں ان الفاظ میں موجود ہے۔

اَوْ كَالَّذِيْ مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ	عزیر پیغمبر ایک قریہ کی طرف سے
وَّهِيَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا	گذرے جس کے مکانات گرے پڑے
فَقَالَ اَنّٰى يُحْيٖ هٰذِهِ اللّٰهُ	تھے قریہ کے اس حال کو دیکھ کر بولے
بَعْدَ مَوْتِهَا فَاَمَاتَهُ	کہ خدا اس کے مردوں کو کس طرح زندہ
اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ	کرے گا پس اللہ نے عزیر پر سو برس تک
بَعَثَهٗ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ	موت طاری کردی سو برس کے بعد پھر
قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا اَوْ بَعْضَ	زندہ کیا اور دریافت کیا کہ اے عزیر اس
يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ	حالت میں کتنی مدت تک رہے عزیر نے جواب
مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ اِلٰى	دیا ایک دن یا ایک دن سے بھی کم

مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ — میری یہ حالت رہی اللہ نے زندہ کیا

لَمْ يَتَسَنَّهْ — نہ سو سال تک اس حالت میں رہنے سے ذرا

اپنے کھانے اور پانی کی طرف تو دیکھو وہ باوجود ان چیزوں کے کچھ بھی تغیر نہیں ہوا۔

جو چیزیں تغیر کے قابل ہیں ایسی چیزوں میں سو سال تک تغیر نہ ہونے پر مسلمانوں کا ایمان ہے لیکن اگر امام زمانہ کی طول حیات پر اعتراض آتا ہے تو سب کو غور کرنا چاہیے کہ جب کھانے پینے کی اشیاء جو ایک دو روز میں تغیر پذیر ہو جاتی ہیں اگر یہ سو سال تک تغیر نہ ہوں تو کیا جس کی عمر طبعی عام انسانوں پر قیاس کرتے ہیں معلوم اگر ہزار سال تک ہو سکتی ہے کتنی مدت تک زندہ رہ سکتا ہے۔

چوتھا شبہ: غیبت امام میں امام کے وجود کا کیا فائدہ ہے۔ اور وہ غائب رہ کر کس طرح ہدایت فرما سکتے ہیں؟

جواب: قرآن مجید پر ایمان رکھنے والوں کا ایمان ہے کہ شیطان غائب رہ کر گمراہ کرتا ہے۔ شیطان گمراہ کرنے کے لیے کبھی سامنے نہیں آتا۔ قرآن مجید سے دریافت کرنا چاہیے کہ شیطان غائب رہ کر کس طرح گمراہ کرتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ — شیطان انسانوں کے دلوں میں وسوسے پیدا کرتا رہتا ہے۔

شیطان کے غائب رہ کر دلوں میں وسوسے پیدا کرتے رہنے پر تو ایمان ہو اور ایک ہادی کے غائب رہ کر دلوں میں توفیقات پیدا کرنے پر اعتراض ہو۔ جس طرح شیطان غائب رہ کر دلوں میں وسوسے پیدا کرتا رہتا ہے اسی طریقے سے امام علیہ السلام بحالت غیبت دلوں میں توفیقات پیدا کرتے رہتے ہیں۔ خدائے عزّ و جلّ کے عدل و لطف و کرم کا تقاضا ہے کہ گمراہ کرنے والے کے مقابلہ میں ایک ہدایت کرنے والا موجود رہے اگر وہ ہادی کسی مصلحت کی بنا پر ظاہر نہیں ہے تو غائب رہ کر وساوس شیطانیہ کے مقابلہ میں توفیقات خیر دلوں میں پیدا کرتا رہتا ہے۔

مباحث المعلی

ساتویں فصل معاد کے بیان میں

قال العلامہؒ: وجوب معاد بدنی پر تمام مسلمانوں کو اتفاق ہے۔ اور معاد جسمانی اس لیے بھی ضروری ہے کہ اگر اجسام کو جزا و سزا کے لیے دوبارہ زندہ نہ کیا جائے گا تو تکلیف کا قبیح ہونا لازم آئے گا۔ اور معاد جسمانی اس لیے بھی ثابت ہے کہ اجسام کا زندگی کی طرف عود کرنا ممکن ہے اور صادق رجناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے اس کی خبر دی ہے پس معاد جسمانی حق ہے اور قرآن مجید کی آیات معاد جسمانی کے ثبوت اور منکرین معاد جسمانی کی تکذیب پر دلالت کرتی ہیں۔

قال الشارحؒ لفظ معاد مصدر عود کا ظرف زمان یا ظرف مکان (زمانِ عود یا جائے عود) یا مصدر میمی بمعنی عود کرنا ہے اور یہاں معاد سے مراد اجسام کا وجود ثانی اور متفرق اجزائے اجسام کے بعد ان کا دوبارہ زندہ کرنا ہے اور معاد جسمانی حق ہے جس کا وقوع یقینی ہے حکمائے یونان معاد جسمانی کے قائل نہیں ہیں۔ مگر اس کے حق ہونے پر چند دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل:

وجوب معاد جسمانی پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کوئی ایک شخص بھی معاد جسمانی کا منکر نہیں ہے اور اجماع مسلمین حجت ہے اس لیے کہ معصوم اس اجماع میں شامل ہیں۔

دوسری دلیل:

اگر معاد جسمانی حق نہ ہوگی تو تکلیف کا قبیح ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ احکام خداوندی کے بجا لانے کی تکلیف مشقت ہے اور ہر مشقت کے لیے عوض کا ہونا ضروری ہے کیونکہ وہ مشقت جس کا عوض نہ ہو ظلم ہے اور تکلیف کا عوض دنیا میں تکلیف میں حاصل نہیں ہوتا پس

اس غرض کے لیے دارِ آخرت کا ہونا ضروری ہے تاکہ اعمال کی جزا و سزا دی جا سکے ورنہ اگر ایسا
نہ ہوگا تو احکام کے بجالانے کی تکلیف ظلم ہوگی اور اللہ جل اسمہٗ ظلم سے مبرّا و منزّہ ہے۔

تیسری دلیل:

اجسام کا جمع کرنا ممکن ہے اور صادق یعنی جنابِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے
اس کی خبر دی ہے پس معادِ جسمانی حق ہے۔ اجسام کا جمع ہونا اس لیے ممکن ہے کہ اجزائے
میت میں جمع ہونے اور حیات کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اس لیے کہ اگر میت کے
جمع شدہ اجزا قابلِ حیات نہ ہوں گے تو ابتداءً ان میں حیات کا آنا ممکن نہ ہوگا۔ خدائے حکیم
ہر شخص کے اجزا کا عالم ہے جیسا کہ صفاتِ ثبوتیہ کے بیان میں گزر چکا ہے کہ اللہ ہر معلوم کا
عالم ہے اور اللہ ان اجزا کے جمع کرنے پر قادر ہے۔ کیونکہ اجزا کے جسم کا جمع ہونا ممکن ہے
اور اللہ ہر ممکن پر قادر ہے پس ثابت ہوا کہ اجسام کو دوبارہ زندہ کرنا ممکن ہے۔ رہا یہ امر کہ صادق
نے اس کی خبر دی ہے۔ اس کے ثبوت پر احادیث متواترہ موجود ہیں کہ جنابِ رسالت مآب
صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم معادِ جسمانی کو ثابت فرمایا کرتے تھے پس معادِ جسمانی حق ہے اور یہی
ہمارا اعتقاد ہے۔

چوتھی دلیل:

قرآن مجید معادِ جسمانی کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے نیز قرآن مجید کی آیات کثیرہ معادِ جسمانی
پر دلالت کرتی ہیں۔ منجملہ ان آیات کے قولِ باری تعالیٰ ہے:

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّنَسِيَ	ہمارے لیے اس شخص نے مثال بیان
خَلْقَهٗ قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ	کی اور اپنی پیدائش کو بھول گیا۔ اس
وَهِيَ رَمِيْمٌ؟	نے کہا کہ ان ہڈیوں کو کون زندہ کریگا جو

الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ	بوسیدہ ہوگئی ہیں اسے وہی شخص
وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ	دوبارہ زندہ کرے گا
عَلِيمٌ ہ	جس نے ان کو ابتدا میں پیدا کیا تھا اور وہ ہر مخلوق کا علم ہے۔

اس آیت کے علاوہ اور آیات قرآنیہ بھی معاد جسمانی کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں۔

تشریح مترجم

حکمائے یونانیین معاد جسمانی کے قائل نہیں ہیں بلکہ معاد روحانی کے قائل ہیں ان کے نزدیک ارواح بایں معنیٰ معذب و مثاب ہوں گی کہ اگر انسان نے دار دنیا میں معارف حقہ کو تمامہ کمالاً حاصل کر لیا ہے تو اس کمال کی لذت ارواح کے لیے ثواب ہے اور اگر معارف حقہ میں سے کچھ بھی حاصل نہیں کیا تو جہالت کا الم ارواح کے لیے عذاب ہوگا اور اگر بعض معارف کو حاصل کیا ہے اور بعض کو حاصل نہیں کیا تو یہ صورت ارواح کے لیے متوسط ثواب ہوگی یعنی بعض معارف حقہ کے حصول کی لذت اور بعض معارف کے عدم حصول کی وجہ سے الم ؛

معاد جسمانی پر حکماء کے چند اعتراضات

پہلا اعتراض: مرنے کے بعد جسم معدوم ہو جاتا ہے اور اعادۂ معدوم محال ہے۔

دوسرا اعتراض: انسان کی زندگی میں اس کے جسم پر ہزاروں تغیرات وارد ہوتے رہتے ہیں ایک منٹ میں سینکڑوں اجزاء جسم سے خارج ہو جاتے ہیں۔ اور دوسرے سینکڑوں

اجزاء ایک منٹ میں اسی جسم میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ان تبدیلات کے باوجود بھی انسان کبھی کار خیر کرتا ہے اور کبھی کار بد۔ پس معاد جسمانی کی صورت میں لازم آئے گا کہ جن اجزاء کی موجودگی میں انسان سے کار خیر یا کار بد سرزد ہوا ہے وہ اجزاء بعینہا مثاب و معاقب نہ ہوں۔ کیونکہ جسم انسانی کے اجزاء بدلتے رہتے ہیں۔

تیسرا اعتراض معاد جسمانی کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک ہی انسان کے اجزاء بعینہا مثاب بھی ہوں اور معاقب بھی۔ مثلاً اگر کوئی کافر کسی مومن کو کھا جائے اور جسم مومن کے اجزاء جسم کافر کے اجزاء ہو جائیں تو یہ اجزاء جسم مومن کے اجزاء ہونے کے لحاظ سے مستحق ثواب ہیں اور جسم کافر کے اجزاء ہونے کے اعتبار سے مستحق عقاب۔

حکماء کے قول اور ان کے اعتراضات کا جواب

حکماء کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ روح مثاب و معاقب ہوں گی کیونکہ انسان سے کار خیر یا کار بد بواسطہ بدن وقوع میں آتا ہے۔ اسی طریقہ سے نفس انسانی کو معارف جزئی بواسطہ حواس خمسہ ظاہرہ و بواسطہ حواس خمسہ باطنہ حاصل ہوتے اور یہ تمام حواس جسمانیہ ہیں۔ پس تقاضائے عقل ہے کہ جس واسطہ یا ذریعہ سے کار نیک یا کار بد سرزد ہوا ہے یا جس واسطہ سے اس کو معارف جزئیہ حاصل ہوئے ہیں، اسی واسطہ کے ذریعہ اس کو ثواب و عقاب یا لذات و الم حاصل ہو۔ ورنہ لازم آئے گا کہ فاعل بعینہ مثاب و معاقب یا متلذذ و متألم نہ ہو جو خلاف عقل ہے۔

حکماء کے پہلے اعتراض کا جواب۔

مرنے کے بعد جسم معدوم نہیں ہوتا بلکہ موت سے مراد یہ ہے کہ نفس کا وہ تعلق تدبیر و تصرف جسم کے ساتھ بزمانۂ حیات رہتا ہے ختم ہو جاتا ہے اور جسم کے اجزاء متفرق ہو جاتے ہیں۔

ان اجزائے متفرقہ کا جمع کرنا مادہ معدوم نہیں ہے جسم کے اجزائے متفرقہ کا جمع ہونا اور ان سے دوبارہ نفس کا تعلق ہو جانا ممکن ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے جس کا بیان قدرت کی بحث میں گزر چکا ہے۔

دوسرے و تیسرے اعتراض کا جواب:

ہر جسم کے لیے کچھ اجزائے اصلیہ ہوتے ہیں یعنی جن اجزاء سے جسم کی تخلیق ہوئی ہے اور کچھ اجزاء زائدہ ہوتے ہیں یعنی جن اجزاء کو تخلیق جسم میں دخل نہیں ہے تغیرات جسم کے اجزائے زائدہ میں ہوتے ہیں جسم کے اجزائے زائدہ جسم سے خارج ہوتے رہتے ہیں اور جدید اجزائے زائدہ اس میں داخل ہوتے رہتے ہیں اجزائے اصلیہ میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا ہر جسم کے اجزائے اصلیہ یعنی ابتدائے عمر سے انتہائے عمر تک اسی جسم میں رہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ اجزائے اصلیہ ہیں اسی وجہ سے مثلاً زید کو ابتدائے عمر سے انتہائے عمر تک ہر زمانے میں کہا جاتا ہے کہ وہی زید ہے جو پیدا ہوا تھا اگر زید کے اجزائے اصلیہ میں تغیر و تبدل ہوتا تو ہر زمانہ میں زید بعینہٖ زید نہ رہتا بلکہ اجزائے اصلیہ کی تبدیلی سے زید میں تبدیلی ہوتی رہتی۔

ہر جسم کا حشر دوبارہ اس کے اجزائے اصلیہ میں ہوگا جو ہر جسم کے لیے محفوظ رہیں گے اور دوسرے جسم کے اجزائے اصلیہ نہ قرار پائیں گے۔ ایک جسم کے اجزائے اصلیہ دوسرے جسم کے اجزائے زائدہ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی کافر کسی مومن کو کھا جائے اور مومن کے وجود کافر کے جسم کے اجزاء ہو جائیں تو مومن کے اجزائے اصلیہ کافر کے اجزائے زائدہ قرار پائیں گے۔ مومن و کافر کے اجزائے اصلیہ علیحدہ علیحدہ محفوظ ہیں۔

ہمارے جواب سے واضح ہو گیا کہ معاد جسمانی کی صورت میں نہ یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ فاعل بعینہٖ مستحق ثواب و عقاب نہ ہوگا اور نہ یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ایک جسم بعینہٖ مستحق ثواب بھی ہو اور

مطابق بھی کیوں کہ جسم کے اجزائے اصلیہ عمر کے ہر زمانے میں جسم میں موجود رہتے ہیں اور ایک جسم کے اجزائے اصلیہ دوسرے جسم کے اصلیہ قرار نہیں پاتے اس جسم کا عود اجزائے اصلیہ ہی ہوگا۔

بطلانِ تناسخ

بعض حکماء اور آریہ نہ معاد جسمانی کے قائل ہیں اور نہ معاد روحانی کے۔ ان کے نزدیک دارِ تکلیف یعنی دار دنیا ہی دارِ جزا، دارِ سزا ہے۔ مرنے کے بعد اسی دنیا ہی میں جزا و سزا کے لیے نفس ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے۔

نفس کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا تناسخ کہلاتا ہے تناسخ چند وجوہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ:

تناسخ کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک جسم کے لیے دو نفس ہو جائیں جو بالاتفاق باطل ہے اس لیے کہ ہر جسم کے لیے استعداد جسمی کے لحاظ سے ایک نفس کا ہونا ضروری ہے۔ اور دوسرا نفس اس جسم میں بطور تناسخ آئے گا چونکہ ایک جسم کے لیے دو نفسوں کا ہونا باطل ہے اس لیے تناسخ باطل ہے۔

دوسری وجہ:

تناسخ کی صورت میں لازم آتا ہے کہ اگر نفس انسانی سزا کی وجہ سے کسی جسم حیوانی کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے تو یہ نفس مکلف نہ رہے اس لیے کہ حیوانات مکلف نہیں ہیں پس یہ نفس ہمیشہ اسی جسم حیوانی میں رہتا ہے اس لیے کہ حیوانات کے لیے جزا و سزا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جزا و سزا میں تکلیف کی شرط ہے۔

تیسری وجہ:

تناسخ کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک شخص کی ماں یا بیٹی یا بہن اس کی بیوی ہو جائے اور ایک عورت کا باپ یا بیٹا یا بھائی اس کا شوہر بن جائے۔ اس لیے کہ تناسخ میں یہ تمام صورتیں ممکن ہیں۔

چوتھی وجہ:

تناسخ کی صورت میں یہ بھی ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں روئے زمین پر نوع انسان کا کوئی فرد باقی نہ رہے اس لیے کہ تناسخ کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ تمام بنی نوع انسان سے ایسے افعال سرزد ہوں کہ جن کی سزا میں تمام بنی نوع انسان کے نفوس کو کسی نوع کے حیوان کے اجسام کی طرف منتقل کر دیا جائے اور کسی حیوان سے کوئی ایسا فعل خیر سرزد نہ ہو جس کی جزا میں اس کے نفس کو جسم انسانی کی طرف منتقل کیا جائے۔ پس اس صورت میں روئے زمین پر کوئی انسان باقی نہ رہے گا جو عقل کے خلاف ہے۔

پانچویں وجہ:

اگر اعلیٰ طبقہ کے کسی شخص کا نفس برے اعمال کی سزا میں ادنیٰ طبقہ والے کسی شخص کے جسم کی طرف یا ادنیٰ طبقہ والے کسی شخص کا نفس اعمال خیر کی جزا میں اعلیٰ طبقہ والے کسی انسان کے جسم کی طرف یا کسی انسان کا نفس کسی حیوان کے جسم کی طرف یا کسی حیوان کا نفس کسی انسان کے جسم کی طرف تناسخ کے طریقہ پر منتقل ہوتا ہے تو نیا جنم لینے کے بعد اس کو یہ علم ہونا ضروری ہے کہ میں نیکی کی جزا یا فلاں بدی کی سزا میں اس جسم کی طرف منتقل ہوا ہوں ورنہ جزا جزا نہ رہے گی اور سزا سزا نہ رہے گی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ کسی شخص کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس وجود سے قبل اس کا کوئی وجود تھا جب ایسا نہیں ہے تو معلوم ہوا

کہ تناسخ باطل ہے۔

چھٹی وجہ:

تناسخ کی صورت میں لازم آتا ہے کہ نفس انسانی پر بار بار کمال کے بعد نقص طاری ہوتا ہے۔ اس لیے کہ تمام عقلاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نفس انسانی ابتدائے آفرینش میں ناقص ہوتا ہے اور نفس انسانی میں رفتہ رفتہ کمال آتا ہے۔ موت کے بعد اگر نفس انسانی کا تعلق کسی بدن سے ہو گا اور وہ دوسرے وجود جسمانی میں آئے گا تو لازم آئے گا کہ نفس پر کمال کے بعد پھر نقص طاری ہو جو باطل ہے۔ اس لیے کہ نفس انسانی کا تعلق جسم سے تکمیل کے لیے ہوتا ہے۔ تناسخ کی صورت میں نفس انسانی کے بدن سے تعلق کی غرض و غایت ختم ہو جاتی ہے جو باطل ہے۔

قرآن مجید کی آیت كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (پھٹکار پڑے ہوئے بندر ہو جاؤ) سے صورت تناسخ پر استدلال کرنا غلط ہے۔ اس لیے ہم بیان کر آئے ہیں کہ تناسخ سے مراد نفس کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف جزا و سزا کے لیے منتقل ہونا ہے۔ آیہ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ میں انتقال نفس من بدن الی بدن (نفس کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا) نہیں ہے بلکہ انقلاب ماہیت ہے۔ یعنی بعض بنی اسرائیل کو ان کے گناہوں کی وجہ سے دوسروں کی عبرت کے لیے بندر بنا دیا گیا ہے تاکہ دوسرے لوگ ان گناہوں سے باز رہیں۔ ان بندروں میں توالد و تناسل نہیں ہوا بلکہ تین روز کے اندر ان کو ختم کر دیا گیا۔ تناسخ اس صورت میں ہوتا کہ انسانوں کے نفوس کو بندروں کے جسموں میں داخل کر دیا جاتا۔

آریوں کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ انسان کو اس کے مرنے کے بعد فوراً جزا و سزا

نہیں دے دی جاتی جزا و سزا کے لیے یوم قیامت کا انتظار کیوں ہے۔

اس اعتراض کو جواب یہ ہے کہ اگر انسان کو مرنے کے بعد فوراً جزا و سزا دے دی جائے تو انسان کے آثار دیکار ہو جائیں۔ آثار وہ ہیں کہ جن کو انسان اپنے مرنے کے بعد چھوڑ جاتا ہے۔ اگر وہ آثار حسنہ ہیں تو جب تک یہ آثار باقی رہیں گے۔ ان کی نیکیاں آثار چھوڑنے والے کے نامۂ اعمال میں درج ہوتی رہیں گی۔ اور اگر وہ آثار سیئہ ہیں تو ان کی برائیاں آثار چھوڑنے والے کے نامۂ اعمال میں درج ہوتی رہیں گی پس جس وقت تک انسان کے چھوڑے ہوئے آثار ختم نہ ہو جائیں اس وقت تک انسان کو محض اس کے اعمال پر جزا و سزا دینا خلاف عقل ہے۔ آثار پر ترتب جزا و سزا کے متعلق قرآن مجید سورہ یٰس میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ	ہم ان کے اعمال کے ساتھ ساتھ ان
یٰسٓ	کے آثار بھی لکھتے ہیں

ونیز دار تکلیف یعنی دار دنیا کو دار جزا و سزا قرار دینا خلاف عقل ہے۔ اس لیے کہ دار تکلیف الگ ہے اور دار جزا و سزا اور۔ دنیا چونکہ دار تکلیف ہے لہٰذا دار جزا و سزا کو دار دنیا کا مغایر ہونا چاہیے وهی دار الآخرة ۔

قال العلامۃ: پس وہ شخص کہ جس کو عوض دیا جائے گا یا جس شخص سے عوض لیا جائے گا اس کا اعادہ قیامت میں دوبارہ زندہ کرنا عقلاً واجب ہے اور جو شخص کسی عوض کا مستحق نہیں ہے اور نہ اس پر کسی دوسرے کا عوض ہے اس کا اعادہ سمعاً بطور تبرع واجب ہے۔

قال الشارح: قیامت میں دوبارہ زندہ کیے جانے والوں کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض وہ ہیں کہ جن کا دوبارہ زندہ کرنا عقلاً واجب ہے یعنی ان کے دوبارہ زندہ ہونے پر عقل دلالت کرتی ہے۔ اور وہ ہر وہ شخص ہے کہ جس کے لیے ثواب یا عوض ہے تو اس کا دوبارہ زندہ کرنا عقلاً اس لیے ضروری ہے تاکہ اس کا حق اس کو پہنچا دیا جائے۔ اور ہر وہ شخص کہ جو مستحق عذاب ہو یا اس کے ذمہ کسی دوسرے کا عوض ہو اس کا دوبارہ زندہ کرنا بھی عقلاً اس لیے ضروری ہے کہ اس کو عذاب پہنچایا جائے یا اس سے دوسرے کا عوض لیا جائے۔

اور بعض وہ ہیں کہ نہ ان کا کوئی حق ہے اور نہ ان کے ذمہ دوسرے کا کوئی حق ہے جیسے بہت سی انسانیہ ہوں یا حیوانیہ خواہ گھر کے پلے ہوئے حیوان ہوں یا وحشی حیوان ان سب کا دوبارہ زندہ کرنا سمعاً واجب ہے۔ اس لیے کہ قرآن مجید کی آیات اور احادیث متواترہ ان کے دوبارہ زندہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

قال العلامۃ ان تمام چیزوں کا اقرار کرنا واجب ہے جن کو جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیان فرمایا ہے۔ منجملہ ان چیزوں کے صراط ہے۔ میزان ہے۔ انطاق اعضاء وجوارح و اعضاء و جوارح میں گویائی پیدا کرنا ہے۔ تطایر کتب ہے۔ کیوں کہ یہ تمام چیزیں ممکن ہیں اور صادق علیہ السلام نے ان کی خبر دی ہے پس یہ تمام چیزیں حق ہیں۔

قال الشارح ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کے ضمن میں یہ بھی ثابت ہے کہ آپ تمام اخبار کے بیان کرنے میں صادق ہیں خواہ وہ اخبار زمانہ گذشتہ سے تعلق رکھتے ہوں مثلاً انبیاء اور ان کی امتوں کے متعلق اخبار یا گذشتہ واقعات کے متعلق اخبار ہوں خواہ وہ اخبار خود جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ سے تعلق رکھتے ہوں مثلاً وجوب نماز و روزہ و حج وغیرہ کی فروعات و محرمات کی حرمت و مستحبات کے استحباب کے اخبار اور آئمہ علیہم الصلوٰۃ والسلام پر نص وغیرہ اور خواہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اعتبار سے زمانہ مستقبل سے ان اخبار کا تعلق ہو۔ مثلاً جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ السلام سے ارشاد فرمانا کہ:

ستقاتل بعدی الناکثین والقاسطین والمارقین	اے علی تم میرے بعد اصحاب جمل واصحاب صفین اور خوارج سے جہاد کرو گے۔

عمار یاسر کے متعلق آپ کا ارشاد کہ:

سیقتلہ الفئۃ الباغیۃ	یعنی عمار یاسر کو باغی گروہ قتل کریگا

عمار یاسر جنگ صفین میں حضرت علی علیہ السلام کی حمایت میں درجۂ شہادت پر فائز ہوئے

تھے ان کو مسلمانوں نے روایت کیا ہے یعنی احاد اخبار کا تعلق انہی امور سے ہے جو بعد موت
وقوع پذیر ہوں گے مثلاً موت و مابعد الموت کے احوال جیسے سوال بعد الموت عذاب قبر ہے
میزان ہے حساب ہے اور اس کا تعلق جو روح (اعضاء و جوارح میں اعمال پر گواہی کے لیے نطق پیدا کرنا)
اعمال ناموں کا اڑنا اور قیامت کے احوال ہیں۔ و نیز اجسام کے جمع کرنے کی کیفیت ہے۔ دوبارہ
زندہ ہونے میں مکلّفین کے احوال ہیں۔ ان تمام امور کا اقرار کرنا اور ان پر ایمان لانا واجب ہے۔
اس لیے کہ یہ تمام امور ممکنہ ہیں جن میں کوئی استحالہ نہیں ہے اور صادق یعنی جناب رسالتمآب صلی
اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے وقوع کی خبر دی ہے لہٰذا ان تمام امور کا وقوع ہونا حق ہے جن کے
وقوع میں کوئی شبہ نہیں۔

تشریح مترجم

امور قیامت مثلاً حشر و نشر، میزان و تطایر کتب وغیرہ کے حقائق کی تحقیق ہم سے متعلق نہیں
ہے ان حقائق کی تحقیق ہماری عقول سے بالاتر ہے ہم ان چیزوں کے ظاہر پر ایمان لانے کے مکلف
ہیں یعنی ہم پر واجب ہے کہ صراط، میزان و تطایر کتب وغیرہ کے حق ہونے پر ایمان لائیں۔ خواہ ان
کے حقائق ہماری سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں اس لیے کہ ان چیزوں کے حقائق سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے
ان اشیاء کے انکار میں تکذیب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لازم آتی ہے جو بالاجماع مسلمین کفر
ہے و نیز کسی شے کا عدم علم اس شے کے عدم کو مستلزم نہیں ہے یعنی اگر ان اشیاء کے حقائق
ہماری سمجھ میں نہیں آتے تو ہماری ناسمجھی سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حقائق واقع میں نہ ہوں۔

قال العلامہؒ: اور منجملہ ان امور کے جن کے متعلق جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خبر دی ہے ثواب وعقاب ہے۔ ثواب وعقاب کی تفصیلات میں ان تفصیلات کا تعلق عقل سے نہیں ہے بلکہ یہ تفصیلات شرع سے متعلق ہیں۔ خداوند عالم شارع علیہ السلام پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے۔

قال الشارحؒ: منجملہ ان امور کے جن کے متعلق جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خبر دی ہے ثواب وعقاب ہے۔

ثواب وعقاب کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا معلومات عقلیہ میں سے ہیں یا معلومات شرعیہ میں سے ہیں۔ اس مسئلہ میں فرقہ معتزلہ کے دو گروہ ہو گئے ہیں۔ بعض معتزلہ یعنی بلخی کے نزدیک ثواب معلوم شرعی ہے وہ جس کی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ ثواب اور بندوں کی اطاعتوں میں کوئی تناسب نہیں ہے۔ اور بندوں کی اطاعتیں اللہ کی دنیاوی جلیل وعظیم نعمتوں کے مقابلہ میں ہیچ ہیں۔ چہ جائیکہ بندے اپنی اطاعتوں بدولت دنیاوی نعمتوں سے علاوہ کسی اجر کے مستحق قرار پائیں اور بعض دیگر معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ ثواب معلوم عقلی ہے اس لیے کہ تکلیف کے مقابلہ میں عقلاً ثواب کا ہونا ضروری ہے اور قول باری تعالیٰ بھی ہے:

جَزَآءً بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ	جنت تمہارے اعمال کی جزا ہے

تمام فرقہ معتزلہ کے نزدیک کافر وصاحب گناہ کبیرہ کا معذب ومعاقب ہونا ضروری ہے ان کو معاف نہیں کیا جائے گا۔

فرقہ امامیہ اثناعشریہ کے نزدیک ثواب عقلی ہے جس کا تذکرہ مباحث سابق میں ہو چکا ہے۔ باعتبار پس عقاب بھی اگرچہ لطف پر مشتمل ہے لیکن اس کا ذکر کے علاوہ کسی کی موت کفر پر واقع ہوئی ہے دوسروں کے حق میں عذاب کا وقوع یقینی نہیں ہے یعنی اس کا فر کے علاوہ

کہ جس کی موت کفر پر واقع ہے دوسروں کے گناہ معاف ہو سکتے ہیں۔

اس مقام پر چند فوائد ہیں

پہلا فائدہ:

ثواب اور مدح کا مستحق فعل واجب یا فعل مستحب یا فعل ضد قبیح یا ترک قبیح پر ہوتا ہے بشرطیکہ واجب، واجب ہونے یا وجہ وجوب کی وجہ سے ادا کیا جائے۔ اسی طرح سے مستحب کو مستحب ہونے یا وجہ استحباب کی وجہ سے بجا لایا جائے فعل ضد قبیح کو ضد قبیح سمجھتے ہوئے عمل میں لایا جائے۔ قبیح کو قبیح سمجھ کر ترک کیا جائے۔ قبیح کو کسی دوسری وجہ سے ترک کرنے پر بھی استحقاق ثواب و مدح پیدا ہو سکتا ہے۔ اور عذاب و مذمت کا استحقاق ارتکاب فعل یا ترک واجب پر ہوتا ہے۔

دوسرا فائدہ:

مستحق ثواب کے لیے ثواب کا دائمی ہونا اور مستحق عذاب کے لیے عذاب کا دائمی ہونا ضروری ہے مثلاً اگر کوئی شخص ایمان پر مرے تو اس کے لیے ثواب دائمی ہوگا اور جو شخص بحالت کفر مرے اس کے لیے عذاب دائمی ہوگا اس لیے کہ فعل ممدوح کا فاعل ہمیشہ قابل مدح رہے گا۔ اور فعل مذموم کا فاعل ہمیشہ قابل مذمت رہے گا نیز اگر مستحق ثواب کا ثواب اور مستحق عذاب کا عذاب دائمی نہ ہوگا۔ تو لازم آئے گا کہ مستحق ثواب مدت ثواب ختم ہونے کے بعد مستحق عذاب ہو جائے اور مستحق عذاب مدت عذاب ختم ہو جانے کے بعد مستحق ثواب ہو جائے اس لیے کہ ثواب و عذاب کے درمیان کوئی واسطہ یعنی تیسری شے نہیں ہے یعنی مکلف یا مستحق ثواب ہے یا مستحق عذاب ہے۔ اگر مستحق ثواب نہیں ہے تو

مستحق عذاب ہے۔ اور اگر مستحق عذاب نہیں ہے تو مستحق ثواب ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ ثواب میں شائبہ عذاب نہ ہو اور عذاب میں شائبہ ثواب نہ ہو اس لیے کہ اگر ثواب میں کچھ عذاب ملا ہوا ہوگا یا عذاب میں آمیزش ثواب ہوگی تو ثواب ثواب، اور عذاب عذاب نہ رہے گا اور یہ بھی ضروری ہے کہ ثواب تعظیم پر مشتمل ہو اور عذاب میں توہین شامل ہو اس لیے کہ فاعل طاعت مستحق تعظیم ہے اور فاعل قبیح مستحق توہین ہے۔ خواہ ان کو کوئی جزا یا سزا دی جائے یا نہ دی جائے بہر صورت ہر حالت میں مستحق تعظیم و مستحق توہین رہیں گے۔

تیسرا فائدہ:

جائز ہے کہ حصول ثواب کسی شرط پر موقوف ہو اس لیے کہ اگر حصول ثواب کو کسی شرط پر موقوف علیہ نہ کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ وہ شخص کہ جو موحد ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا قائل نہیں ہے عقیدۂ توحید کی وجہ سے مستحق ثواب ہو جائے جو باطل ہے۔ پس عقیدۂ توحید پر استحقاق ثواب میں نبوت نبی پر ایمان لانا شرط ہے اور قول باری تعالی

لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ	اگر اللہ کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کرو گے تو اعمال خیر ختم ہو جائیں گے

اور قول باری تعالی:

وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۔	اور جو شخص دین اسلام سے پلٹ جائیگا اور بحالت کفر ہی مرے گا تو اس کے اعمال خیر برباد آخرت میں ختم ہو جائیں گے۔ اور یہی لوگ جہنمی ہیں۔

ان دونوں آیتوں میں فرمایا گیا ہے کہ حصولِ ثواب عذاب بدایمان کے ساتھ مشروط ہے۔

چوتھا فائدہ:

مستحقین ثواب و عذاب کے اقسام

وہ لوگ کہ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان میں ظلم نہیں آنے دیا یعنی گناہ نہیں کیا ایسے لوگ بلا شرط ثواب دائمی کے مستحق ہیں اور وہ لوگ کہ جو کافر ہے اور حالت کفر میں مرے یہ لوگ بلا شرط عذاب دائمی کے مستحق ہیں۔ اور وہ لوگ کہ جو ایمان لائے اور اعمال صالحہ کے ساتھ ساتھ ان سے گناہ بھی سرزد ہوئے۔ ان لوگوں کے گناہ اگر گناہان صغیرہ ہیں تو باجماع امت یہ گناہ بخش دیئے جائیں گے اور اگر ان کے گناہ گناہان کبیرہ ہیں اور توبہ سے یہ گناہ معاف ہو سکتے ہیں تو یہ گناہ بھی بلا شرط بخش دیئے جائیں گے اور اگر توبہ کی وجہ سے یہ گناہ معاف نہیں ہو سکتے تو یہ شخص یا اپنے ایمان کی وجہ سے مستحق ثواب ہوگا یا مستحق ثواب نہ ہوگا مستحق ثواب نہ ہونا باطل ہے اس لیے کہ مستحق ثواب نہ ہونے کی صورت میں ظلم لازم آتا ہے کہ اس کو اس کے ایمان کا ثواب نہ دیا جائے۔ اور قول باری تعالیٰ بھی ہے کہ ہر شخص اپنے ہر نیک عمل کا عوض پائے گا۔ ارشاد ہوتا ہے کہ:

مَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ	اور جس شخص نے ذرہ برابر بھی نیکی کی ہوگی
خَيْرًا يَّرَهٗ	وہ اس نیکی کا عوض پائے گا

پس یہ صورت معین ہوئی کہ وہ مومن کہ جس کے گناہ توبہ کی وجہ سے نہیں بخشے گئے۔ اس کو ایمان کا ثواب بھی ملے گا اور گناہوں پر اس کو عذاب بھی ہوگا۔ اس صورت میں اس کو ابتداءً اپنے گناہوں کی سزا بھگتنی پڑے گی یعنی گناہوں کی سزا میں کچھ مدت تک جہنم میں رہے گا۔ گناہوں

کی سزا بھگتنے کے بعد ایمان کی وجہ سے جنت میں داخل ہوگا اور ہمیشہ جنت میں رہے گا۔ صورت حال یہ تھی کہ اس کو ابتدائے ایمان کی وجہ سے کچھ عرصے کے لیے جنت میں داخل کر دیا جاتا اس کے بعد اس کو گناہوں کی سزا میں جہنم میں داخل کیا جاتا اس لیے کہ یہ امر بالاجماع ثابت ہے کہ مکلف جنت میں داخل ہونے کے بعد جنت سے نہیں نکالا جائے گا انہی لوگوں کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یُخْرَجُوْنَ مِنَ النَّارِ — کچھ لوگ جہنم سے نکلیں گے

جن کی شکلیں جل کر کوئلے کی مثل ہو جائیں گی۔ اہل جنت ان لوگوں کو دیکھ کر کہیں گے کہ یہ جہنمی ہیں۔ پھر حکم باری تعالیٰ سے یہ لوگ چشمہ حیوان میں غوطہ زن ہوں گے اور چشمہ حیوان سے اس حالت میں برآمد ہوں گے کہ ان کے چہرے ماہ شب چہار دہم کے مثل چمکتے ہوں گے۔

قرآن مجید کی وہ آیات جو گناہگاروں کے خلود فی النار (ہمیشہ جہنم میں رہنا) پر دلالت کرتی ہیں ان آیات میں خلود سے مکث طویل (زیادہ عرصہ ٹھہرنا) مراد ہے اور خلود بمعنی مکث طویل بکثرت استعمال ہوا ہے مثلاً لبید ابن ربیعہ عامری اپنے معلقہ میں کہتا ہے ؎

فوقفت اسألها وکیف سؤالنا — صُمًّا خوالد ما یبین کلامها

ترجمہ: میں ٹھہرا اور کھنڈرات سے محبوب کے حالات دریافت کرنے لگا حالانکہ باقی ماندہ ٹھوس پتھروں سے کہ جن کی گفتگو ظاہر نہیں ہوتی کیسے سوال ہو سکتا ہے۔

اس شعر میں لبید نے ٹھوس پتھروں کے لیے لفظ خوالد استعمال کیا ہے جو خالد کی جمع ہے اور جس کا مادہ خلود ہے۔

یا ان آیات میں فساق و فجار سے وہ فساق و فجار مراد ہیں جو فسوق و فجور میں کامل ہیں اور فسق و فجور میں کامل کافر ہی ہو سکتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ ۔ یہی لوگ کافر فاجر ہیں

ان آیات میں تاویل کی ضرورت اس لیے ہوئی کہ آیات قرآنیہ میں تضاد لازم نہ آئے اس لیے کہ قرآن مجید کی بعض آیات اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ عذاب دائمی محض کفار کے لیے ہے مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ ۔ قیامت میں رسوائی و برائی صرف کفار کے لیے ہے۔

اس آیت کے علاوہ اور آیات قرآنیہ ہیں جن سے ثابت ہے کہ عذاب دائمی محض کفار کے لیے ہے پس قرآن مجید میں جس مقام پر عصاۃ (گنہگاروں) و فساق کے لیے خالدین فی النار استعمال ہوا ہے وہاں خلود سے مکث طویل مراد لیا جائے گا اور یا عصاۃ و فساق سے کفار مراد ہوں گے۔ اس صورت میں آیات قرآنیہ میں تضاد نہ رہے گا۔

یہ امر بھی معلوم ہونا چاہیے کہ صاحب گناہ کبیرہ اس وقت معاقب و معذب ہوگا کہ جب اس کو ان دو امور میں سے کوئی ایک امر بھی حاصل نہ ہوگا۔

پہلا امر

عفو باری تعالیٰ ہے عفو باری تعالیٰ کی ہر وقت توقع و امید ہے خصوصاً جب کہ باری تعالیٰ نے عفو کا وعدہ بھی فرمایا ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ ۔ اور خداوند عالم گناہوں کو معاف فرما

وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ۔ دیگا اور بہت سے گناہوں کو بخش دیگا

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ ۔ اللہ کے یہاں شرک کی معافی نہیں ہے

وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ	شرک کے علاوہ اللہ اس شخص کے تمام گناہوں کو بخش دیگا جس کے متعلق اس کی مشیت ہوگی۔
اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ	اللہ لوگوں کے ظلم کے باوجود اس پر فراخ دامان اور بڑی مغفرت والا ہے۔

چونکہ باری تعالیٰ جواد مطلق ہے اور وعدہ خلافی جواد مطلق کے شایان شان نہیں ہے پس اس کی بخشش کا یقین رکھنا چاہئیے۔ اور خداوند عالم نے اپنے غفور و رحیم ہونے کی مدح بھی فرمائی ہے۔ یہ امر بھی ظاہر ہے کہ وہ مدح گناہان صغیرہ یا ان گناہان کبیرہ کے عفو پر نہیں ہو سکتی جو توبہ کے ذریعہ معاف ہو جائیں گے کیونکہ ان دونوں مذکورہ صورتوں میں بالاجماع عقاب ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے ان دونوں صورتوں میں عفو باری تعالیٰ کا تعلق نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ عفو باری تعالیٰ ان گناہان کبیرہ سے متعلق ہے جو توبہ کے ذریعہ معاف نہ ہو سکیں گے۔

دُوسرا امر

دوسرا امر ہمارے نبی محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت ہے۔

گنہگاروں کے حق میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت کی توقع ہے بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت واقعی اور یقینی ہے اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ	اے رسول مومنین و مومنات کیلئے

وَالْمُؤْمِنَاتِ۔ استغفار کرو

اور جو شخص توحید باری تعالیٰ و نبوت نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے لائے ہوئے احکام پر ایمان رکھتا ہے مومن ہے خواہ اعمال کے لحاظ سے بڑے سے بڑا گناہ گار ہو کیونکہ لغت میں ایمان کے معنی تصدیق کے ہیں پس جس شخص کو تصدیق حاصل ہے مومن ہے۔

اعمال صالحہ جزو ایمان نہیں ہیں اس لیے کہ قرآن مجید میں جا بجا اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ (ایمان لائے اور عمل صالحہ کیے) استعمال ہوا ہے۔ ان آیات میں عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ کا عطف اٰمَنُوْا پر ہے یعنی اٰمَنُوْا معطوف الیہ ہے اور عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ معطوف ہے۔ اور معطوف علیہ اور معطوف میں مغایرت ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اعمال صالحہ جزو ایمان نہیں ہیں چونکہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گنہ گاران امت کے لیے استغفار پر مامور ہوئے ہیں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معصوم ہیں امر باری تعالیٰ کو ترک نہیں فرما سکتے ورنہ معصوم نہ رہیں گے اور امت کے حق میں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا استغفار یقینی درجہ قبولیت رکھتا ہے کیونکہ خداوند عالم رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رضا چاہتا ہے جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰى — اے رسول بروز قیامت تم پر اس قدر عطائیں ہوں گی کہ تم راضی ہو جاؤ گے۔

اور جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد بھی ہے:

ادخرت شفاعتی لاھل الکبائر من امتی۔ — میری امت کے جو لوگ گناہان کبیرہ کے مرتکب ہوئے ہوں گے ان کی بخشش کے لیے میں نے اپنی شفاعت کو قیامت کے لیے محفوظ رکھا ہے۔

یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ہم گروہ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ ہمارے ائمہ معصومین علیہم الصلوٰۃ و السلام اپنے شیعہ گنہگاروں کے لیے مثل جناب ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شفیع ہیں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ائمہ معصومین علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شفاعت میں کوئی فرق نہیں ہے ائمہ معصومین علیہم الصلوٰۃ والسلام کی شفاعت کے متعلق ان حضرت سے بکثرت روایات وارد ہوئی ہیں۔ ائمہ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام معصوم ہیں اس لیے ان احادیث میں کذب کا شائبہ بھی نہیں ہو سکتا۔

پانچواں فائدہ:

قیامت کے احوال اور اس احوال کی وضع قطع اور حساب کی کیفیت اور لوگوں کا اپنی قبروں سے برہنہ نکلنا اور ہر نفس کے ساتھ سائق اور شہید کا ہونا سائق کے معنی چلانے والے کے ہیں، اور جنت کے احوال اور اہل جنت کے طبقات و درجات کا خلقت اور جنت میں ماکول کھانے کی اشیاء، و مشروب پینے کی اشیاء، و منکح حوروں کے ساتھ نکاح اور ان کے علاوہ وہ نعمتیں کہ جن کو نہ آنکھوں نے دیکھا ہے ورنہ کانوں نے سنا ہے اور نہ کسی شخص کے دل و دماغ میں ان نعمتوں کا تصور ہوا ہے اور عذاب کی کیفیت اور عذاب کے آلام کے اقسام و انواع جو آیات قرآنیہ و احادیث صحیحہ میں وارد ہوئی ہیں اور جن پر مسلمانوں کا اجماع ہے ان تمام امور کا اقرار اور ان پر ایمان لانا واجب ہے۔ کیوں کہ یہ تمام امور ممکن ہیں اور کوئی امر محال نہیں ہے اور صادق یعنی جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے واقع ہونے کی خبر دی ہے۔ لہٰذا یہ

تمام امور

حق ہیں جن کا وقوع یقینی ہے

احکام کی تشریح

جو احکام بندوں سے متعلق ہیں، وہ پانچ ہیں (۱) واجب (۲) مستحب (۳) حرام (۴) مکروہ (۵) مباح۔ بندوں کا کوئی فعل ان پانچ احکام سے باہر نہیں ہے اس [illegible] دونوں مساوی ہوں گے یا مساوی نہ ہوں گے۔ اگر فعل و ترک دونوں مساوی ہیں تو اس کا نام مباح ہے اور اگر فعل و ترک مساوی نہیں تو یا فعل کو ترجیح ہوگی یا ترک کو۔ اگر فعل کو ترجیح ہے تو یا ترک جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ اگر ترک جائز نہیں ہے تو اس کا نام واجب ہے اور اگر ترک جائز ہے تو اس کا نام مستحب ہے۔ علی ہذا القیاس اگر ترک کو ترجیح ہے تو فعل منع ہے یا منع نہیں ہے۔ اگر فعل منع ہے تو اس کو حرام کہا جاتا ہے اور اگر فعل منع نہیں ہے تو اس کا نام مکروہ ہے۔ چونکہ بندوں کے افعال عقلاً ان پانچ قسموں میں منحصر ہیں، اسی لیے شرع میں احکام کی یہی پانچ قسمیں ہیں۔

استحقاق ثواب و عقاب

مباح کے فعل یا ترک پر استحقاق ثواب و عقاب نہیں ہوتا

واجب کے فعل پر استحقاق ثواب ہوتا ہے بشرطیکہ واجب کو واجب ہونے کی نیت سے یا وجوب کی نیت سے بجا لایا جائے۔ واجب کبھی بذات خود واجب ہوتا ہے مثلاً نماز پنجگانہ و روزہ رمضان اور عقائد وغیرہ کبھی بذات خود واجب نہیں ہوتا بلکہ نذر و قسم و عہد کے ذریعہ واجب کر لیا جاتا ہے جو واجب بذات خود واجب ہوتا ہے اس کو بہ نیت وجوب بجا لایا جاتا ہے اور جو واجب بذات خود واجب نہیں ہوتا بلکہ نذر وغیرہ کے ذریعہ

واجب کرلیا جاتا ہے وہ بہ نیت وجہ وجوب بجالایا جاتا ہے مثلاً نماز نذر اس لئے واجب ہوئی کہ نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔ دخل فی لاقیاس مستحب و مکروہ و حرام۔

واجب کے ترک پر استحقاق عقاب ہوتا ہے۔

مستحب کے فعل پر استحقاق ثواب ہوتا ہے بشرط مذکور یعنی مستحب کو مستحب یا وجہ استحباب کی نیت سے بجالایا جائے۔

مستحب کے ترک پر استحقاق عقاب نہیں ہوتا۔

حرام کے ترک پر استحقاق ثواب اور فعل پر استحقاق عقاب ہوتا ہے۔

مکروہ کے ترک پر استحقاق ثواب ہوتا ہے لیکن ترک پر استحقاق عقاب نہیں ہوتا۔

وجوب توبہ کا بیان

قال العلامۃ: منجملہ ان امور کے جن کی جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے خبر دی ہے توبہ کا واجب ہونا ہے یعنی گنہگار بندوں پر واجب ہے کہ گناہوں سے توبہ کریں۔

قال الشارح: توبہ کے معنی یہ ہیں کہ فعل قبیح پر زمانہ ماضی کے لحاظ سے ندامت ہو اور زمانہ حال میں اس فعل قبیح کو ترک کیا جائے اور زمانہ استقبال میں اس کے بجا نہ لانے کا عزم بالجزم ہو۔

ہر فعل قبیح کے ارتکاب اور فعل واجب کے ترک پر توبہ واجب ہے کیوں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ فعل قبیح کے ارتکاب اور فعل واجب کے ترک پر ندامت ضروری ہے اور اسی ندامت کا نام توبہ ہے۔

وجوب توبہ پر آیات قرآنیہ بھی دلالت کرتی ہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا — اللہ کی طرف سچی توبہ کرو

باری تعالیٰ نے اس آیت میں توبہ کا امر فرمایا ہے اور امر وجوب کے لیے ہے پس ثابت ہوا کہ توبہ واجب ہے۔

وجوب توبہ پر یہ دلیل بھی ہے کہ توبہ ضرر کو دفع کرنے والی ہے اور دفع ضرر واجب ہے اگرچہ دفع ظنی ہی کیوں نہ ہو توبہ کی وجہ سے دفع ضرر کا اگرچہ یقین حاصل نہیں ہوتا لیکن باری تعالیٰ کے عفو و رحم پر نظر کرتے ہوئے دفع ضرر کا ظن ضرور حاصل ہو جاتا ہے پس اس

صورت میں بھی توبہ واجب ہے۔

فعل قبیح پر اس کے قبیح ہونے کی وجہ سے ندامت ہونا چاہیے جہنم کے خوف یا دفع ضرر کی وجہ سے فعل قبیح پر ندامت توبہ نہیں کہلائے گی۔

گناہ کے اقسام اور ان کے متعلق توبہ کی کیفیت

گناہ یا باری تعالیٰ کے حق میں ہے یا کسی انسان کے حق میں پس اگر باری تعالیٰ کے حق میں ہے تو گناہ یا ارتکاب قبیح ہے یا ترک واجب۔ اگر ارتکاب قبیح ہے تو اس میں اس قدر توبہ کافی ہے کہ زمانہ ماضی کے لحاظ سے اس ارتکاب قبیح پر ندامت ہو اور زمانہ مستقبل کے لحاظ سے اس فعل کے ترک کا عزم بالجزم ہو اور اگر ترک واجب کی شکل ہے تو یا اس واجب کے بجالانے کا وقت باقی ہے یا وقت باقی نہیں ہے۔ اگر وقت باقی ہے مثلاً نماز ظہر ترک کی تو اس واجب کو بجالایا جائے اور اگر وقت باقی نہیں ہے تو خروج وقت کی وجہ سے اس واجب کی قضا ہے یا قضا نہیں ہے اگر قضا نہیں ہے مثلاً نماز عیدین بشرط وجوب اس صورت میں بھی توبہ فقط ندامت کی شکل میں ہوگی اور اگر خروج وقت کی وجہ سے واجب ساقط نہیں ہوا تو اس کی توبہ یہ ہے کہ اس واجب کو بہ نیت قضا بجالائے اور اگر گناہ کسی انسان کے حق میں ہے یا غلط فتویٰ کی وجہ سے اس کو گمراہ کر دیا ہے تو اس صورت میں توبہ کی شکل یہ ہے کہ اس شخص کو غلطی پر متنبہ کر کے اس کی رہنمائی کی جائے اور یا کسی انسان کا کوئی حق غصب کر لیا ہے تو توبہ کی صورت یہ ہے کہ اس حق کو صاحب حق یا اس کے وارثوں تک پہنچا دیا جائے اور اگر صاحب حق مر گیا ہے تو پھر یا صاحب حق یا اس کے ورثاء سے یہ حق ہبہ کرا لیا جائے اور اگر صاحب حق یا اس کے ورثاء تک حق کو پہنچانا دشوار ہے اور ہبہ بھی ممکن نہیں ہے تو حق کو صاحب حق یا اس کے ورثاء تک پہنچانے یا ہبہ کرانے کا ارادہ اس گناہ کی توبہ ہوگی۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر

قال العلامۃ: امر بالمعروف ونہی عن المنکر ذیل کے شرائط کے ساتھ واجب ہیں۔

پہلی شرط: امر ونہی کرنے والا معروف کے معروف اور منکر کے منکر ہونے کا عالم ہو۔

دوسری شرط۔ امر بالمعروف ونہی عن المنکر زمانۂ مستقبل کے لحاظ سے ہوں، کیوں کہ زمانہ ماضی کے لحاظ سے امر ونہی بے سود ہے۔

تیسری شرط: تجویز تاثیر امر ونہی کرنے والا سمجھتا ہو کہ اس کی بات موثر ہوگی۔

چوتھی شرط: امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی وجہ سے ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو۔

قال الشارح: امر: مافوق کا ماتحت سے کسی فعل کی طلب کو امر کہتے ہیں۔

نہی: مافوق کا ماتحت سے فعل کے ترک کی طلب کو نہی کہتے ہیں۔

معروف: ہر فعل حسن جو حسن کے علاوہ کسی وصف زائد سے متصف ہو واجب یا مستحب۔

منکر: فعل قبیح یعنی حرام کو فعل منکر کہتے ہیں۔

اس مقام پر دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث

امر بالمعروف ونہی عن منکر کے واجب عقلی یا واجب سمعی ہونے کے بیان میں

امر بالمعروف ونہی عن منکر کے وجوب پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ بخلاف حضرت ان دو

اصول میں ہے۔

پہلا اختلافی امر:

یہ وجوب عقلی ہے جس کے تارک کی عقلاء مذمت کریں، یا وجوب شرعی ہے جس کا فاعل مستحق ثواب اور تارک مستحق عذاب ہو۔

شیخ ابو جعفر طوسی رحمۃ اللہ کے نزدیک یہ وجوب عقلی ہے اور مرتضیٰ علم الہدیٰ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ وجوب شرعی ہے۔

شیخ ابو جعفر طوسی نے دونوں کے واجب عقلی ہونے پر اس طرح استدلال فرماتے ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر واجب کے وقوع اور قبیح کے ترک میں لطف ہیں یعنی طاعت سے قریب کرنے والے اور معصیت سے بعید کرنے والے ہیں اور لطف واجب عقلی ہے نہ کہ واجب شرعی۔

شیخ ابو جعفر طوسی کے استدلال پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ واجب عقلی بندوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ وجوب عقلی کا تعلق باری تعالیٰ سے بھی ہوتا ہے اگر امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے وجوب کا تعلق باری تعالیٰ سے ہوگا تو باری تعالیٰ یا امر بالمعروف و نہی عن فرمائے گا یا نہ فرمائے گا۔ پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ کوئی واجب ترک نہ ہو اور کوئی قبیح وقوع پذیر نہ ہو اس لیے کہ امر سے مراد کسی فعل پر آمادہ کرنا اور ابھارنا ہے اور نہی سے مراد کسی شے سے روکنا ہے حالانکہ واجبات ترک ہو رہے ہیں اور قبائح وقوع میں آرہے ہیں۔

دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ واجب عقلی کا تارک ہو جو قبیح ہے۔ باری تعالیٰ حکیم ہے جس سے فعل قبیح کا صدور محال ہے۔

ہمارے نزدیک یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر

کے مفہوم میں اجبار و اکراہ داخل نہیں ہے ورنہ تکلیف ساقط ہو جائے گی اور عدم اجبار کی صورت میں لازم نہیں آتا کہ باری تعالیٰ کے امر بالمعروف فرمانے سے کوئی واجب ترک نہ ہو اور نہی عن المنکر کے فرمانے سے کوئی قبیح وقوع پذیر نہ ہو۔ باری تعالیٰ نے امر بالمعروف بھی فرمایا ہے اور نہی عن المنکر بھی لیکن فعل و ترک پر مجبور نہیں کیا۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے واجب شرعی ہونے پر دلائل کثیرہ موجود ہیں مثلاً قول باری تعالیٰ

تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى — نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی

وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ — مدد کرو اور معصیت و سرکشی میں ایک دوسرے کی اعانت سے بچو

دوسرا اختلافی امر

دوسرا اختلاف امر یہ ہے کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر واجب عینی ہیں یا واجب کفائی شیخ ابو جعفر طوسی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ دونوں واجب عینی ہیں یعنی بعض کے بجالانے سے بعض ساقط نہیں ہوتے۔

مرتضیٰ علم الہدیٰ کے نزدیک ان دونوں کا وجوب کفائی ہے یعنی بعض کے بجالانے سے دیگر بعض سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

شیخ ابو جعفر طوسی نے ان دونوں کے واجب عینی ہونے پر اس آیت سے استدلال پیش کیا ہے:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ — تم لوگ بہترین گروہ ہو۔ جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے ہو

جناب مرتضیٰ علم الہدیٰ ان دونوں کے واجب کفائی ہونے پر اس عنوان استدلال فرماتے ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا مقصد فعل واجب کا وقوع اور فعل قبیح کا ترک ہے۔ چونکہ یہ مقصد بعض مکلفین کے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا وجوب کفائی رہے گا اور ارشاد باری تعالیٰ بھی ہے :

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ	تم میں سے ایک گروہ ایسا ہونا چاہیے
إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	کہ جو لوگوں کو دعوت الی الخیر دیتا ہے
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ	اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرتا ہے۔

تشریح مترجم

شیخ ابو جعفر طوسی علیہ الرحمۃ نے جس آیت سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے واجب عینی ہونے پر استدلال فرمایا ہے۔ اس آیت میں کُنْتُمْ سے تمام امت رسول مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ کل امت کو خَيْرَ أُمَّةٍ نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے کہ اس امت میں وہ لوگ بھی ہیں جنہوں نے اللہ اور رسول سے جنگ کی۔ نواسہ رسول کو قتل کیا۔ خانہ کعبہ کی حرمت ریزی کی بلکہ خَيْرَ أُمَّةٍ سے مراد مخصوص ہستیاں ہیں یعنی ائمہ معصومین علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی حضرت کُنْتُمْ کے مخاطب ہیں۔

دوسری بحث

امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے شرائط وجوب کے بیان میں

اس وجوب کی چار شرطیں بیان فرمائی ہیں

پہلی شرط:

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کرنے والا معروف ومنکر کا عالم ہو اگر معروف ومنکر کا عالم نہ ہوگا تو ہو سکتا ہے کہ معروف کی نہی اور منکر کا حکم اس سے وقوع میں آ جائے۔

دوسری شرط:

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا تعلق ان افعال سے ہو جو زمانہ آئندہ سے تعلق رکھتے ہوں اس لیے کہ جو افعال ماضی میں ہو چکے ہیں ان کے متعلق امر ونہی عبث وقبیح ہے۔

تیسری شرط:

امر ونہی کرنے والا اپنے امر ونہی کی تاثیر کو تجویز کرتا ہو اگر امر ونہی کرنے والے کا گمان غالب ہو کہ اس کا امر اور اس کی نہی موثر نہ ہوں گے تو وجوب ساقط ہو جائے گا۔

چوتھی شرط:

امر ونہی کرنے والے کو یا کسی مسلمان کو اس کے امر ونہی سے ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو اگر اندیشہ ضرر ہوگا تو وجوب ساقط ہو جائے گا۔

امر ونہی بذریعہ اعضاء بھی واجب ہے اور بذریعہ قلب بھی اگر آسانی سے امر ونہی ہو جائے ورنہ دشواری کو برداشت نہ کیا جائے گا۔

بعون الله تعالى وتوفيقه قد تمت ترجمة كتاب التعليقات في العشرين

من رجب المرجب سنة الف واربعمائة وثلاث عشر من الهجرة النبوية على صاحبها

والف الف من الصلوة والسلام والتحية

گفتار دلنشین

اقوالِ
چہاردہ معصومینؑ

اس کتاب میں چودہ معصوموں کی
۵۶۰ احادیث جمع ہیں ہر معصوم
کی چالیس حدیثیں ہیں

ناشر
رحمت اللہ بک ایجنسی
بالمقابل بڑا امام باڑہ، کھارادر، کراچی ۷۴۰۰۰
فون ۲۴۳۱۵۷۷